

Министерство образования и науки Российской Федерации
ГОУ ВПО «Уральский государственный университет имени А. М. Горького»
Институт по переподготовке и повышению квалификации
преподавателей гуманитарных и социальных наук
Межвузовский центр
проблем гуманитарного и социально-экономического образования
НОУ ВПО «Гуманитарный университет»
Институт философии и права Уральского отделения РАН
Уральская государственная архитектурно-художественная академия
Уральское отделение Российского Философского общества

ЧЕТВЕРТЫЕ ЛОЙФМАНОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

ФИЛОСОФСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ И КАРТИНА МИРА

Материалы Всероссийской научной конференции
(Екатеринбург, 17–18 декабря 2009 г.)

Том 2

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
2009

ББК Ю25
Ф 563

*Печатается по решению Межвузовского центра проблем
гуманитарного и социально-экономического
образования Рособразования при УрГУ*

*Издание материалов конференции
осуществлено при финансовой поддержке
гуманитарно-политологического центра
«Стратегия» (президент — Г. Э. Бурбулис)*

Редакционная коллегия:

Бадкова Т. А., Гончаров С. З., Горбушов А. А.,
Ким В. В. (*отв. редактор*), Копалов В. И.,
Мирошников Ю. И., Мясникова Л. А., Целищев Н. Н.

Ф 563 **Философское мировоззрение и картина мира.** Четвертые Лойф-
мановские чтения : материалы Всерос. науч. конф. (Екатеринбург,
17–18 дек. 2009 г.) / [отв. ред. В. В. Ким]. — Екатеринбург : Изд-во Урал.
ун-та, 2009. — Т. 2. — 260 с.

ISBN 978-5-7525-4009-7 (т. 2). — ISBN 978-5-7525-4007-3

ББК Ю25

ISBN 978-5-7525-4009-7 (т. 2)
ISBN 978-5-7525-4007-3

© Коллектив авторов, 2009

Раздел III.

ФИЛОСОФСКОЕ И ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ОСВОЕНИЕ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

Р. В. Алашеева

Екатеринбург

ХУДОЖЕСТВЕННО-ФИЛОСОФСКОЕ ВИДЕНИЕ ЖИЗНИ В НЕМЕЦКОМ РОМАНТИЗМЕ

Рассматривая проблему взаимосвязи философской и художественной концепций в истории философии, в первую очередь, следует выделить миросозерцание йенских романтиков, поскольку именно оно дает уникальный образец неразрывности философского и художественного способов освоения действительности. «Нервом» романтического умонастроения, а также истолкования жизни выступает эстетизм: красота фундирует всю систему ценностей романтизма и предстает в качестве реальной основы единства мира. Романтическая метафизика красоты конституируется идеей творчества как основного принципа универсума. Творчество, собственно, и есть «философия» романтизма.

Также среди основных черт философии романтизма можно назвать: антирационализм с тенденцией к иррационализму (т. е. признанию иррациональной основы бытия); методологически — синтетизм и универсализм (т. е. стремление к охвату явлений в их взаимосвязи и всеобщности); а также индивидуализм и пантеистическую религиозность.

Эти черты отчетливо проявляют себя в таких базовых для романтической концепции понятиях как, «красота», «любовь», «бесконечное» и «гений». Корреляция и взаимоопределяемость этих понятий демонстрируют тесную связь эстетизма и религиозности романтической философии, последняя, на наш взгляд, составляет ее специфику. Однако в концентрированном виде данная особенность философии романтиков представлена, по нашему мнению, в понятии «жизнь».

В философии романтизма существует три значения понятия «жизнь» — витальная — то есть органическая; индивидуальная — то есть жизнь человеческой личности, рассматриваемая в романтизме по преимуществу с духовной стороны как «переживание», и всеобщая (или абсолютная) жизнь — единый жизненный

принцип, конституирующий бытие, воплощающий единство материи и духа, субъективного и объективного.

Понятие жизни обнаруживает свое эстетико-религиозное содержание, причем как в истолковании сущности индивидуальной и всеобщей жизни, так и в представлении о характере их связи. Эта связь представляет собой акт постижения индивидуальной жизнью жизни абсолютной.

Религиозный аспект содержания понятия жизни раскрывается в пантеистическом отождествлении Бога — Абсолюта и жизни (Новалис); в трактовке внутренней жизни как чувства «томления по бесконечному» (Ф. Шлейермахер), понимаемого как всеобщая жизнь и конкретизируемого в качестве любви (религиозное чувство в романтизме это в своем пределе — любовь, а любовь, в свою очередь, сакральна). Также религиозно интерпретируется связь индивидуальной и всеобщей жизни, выступая проявлением такой черты романтической метафизики, как синтез индивидуалистической и универсалистской тенденций.

Эстетический аспект содержания понятия жизни раскрывается через следующие моменты. Универсальный принцип творчества утверждается в качестве характеристики всего живого и собственно эстетической деятельности. Так, Универсум, Жизнь есть одновременно Великий Художник и Произведение искусства. Понимание жизни обнаруживает глубокий художественный смысл. С одной стороны, мировая и индивидуальная жизнь предстают как поэма, роман (Фр. Шлегель, Новалис). С другой стороны, душа рассматривается в качестве центрального пункта поэзии (Ф. Гельдерлин). Способ постижения абсолютной жизни индивидуальной мыслится в романтизме эстетически: в акте художественного творчества и эстетического созерцания, осуществляемого гением, дается не только индивидуальная, но и всеобщая Жизнь — как синтез субъективного и объективного (Ф. Шеллинг). Гений в интерпретации романтиков предстает как поэт-маг, а акт творчества мистифицируется, будучи истолкован в качестве теургического действия. Через гения «вещает» Жизнь. Акт постижения жизни оказывается, таким образом, актом ее творения, мыслящимся эстетически-религиозно.

Символом, олицетворяющим романтическую эстетико-религиозную интерпретацию жизни, становится «Голубой Цветок» (Новалис). Романтический образ «Голубого Цветка» синтетически связывает понятия жизни, красоты и любви и олицетворяет эстетико-религиозное понимание жизни. Цветок предстает как Душа Мира, софийное начало, обладающее прекрасно-эротической «женской» сущностью — это и есть жизненная, «творящая» сущность мира. Поиск «Голубого Цветка» рассматривается романтиками как цель жизни, как символ обретения индивидуальной жизнью трансцендентного смысла бытия. Утерянное трансцендентное как смысл жизни человек обретает с наступлением «золотого века», когда весь мир превращается в поэзию (которая интерпретируется онтологически) и обнаруживается единая эстетическая сущность жизни мира и духа. Художественное видение жизни оборачивается пониманием ее как имманентно-трансцендентного, т. е. бесконечного становления, моментом которого является индивидуальная жизнь (тенденция универсализма в конституировании образа «жизни» берет верх над индивидуализмом).

Таким образом, можно заключить, что понятие жизни в романтизме, обладающее эстетико-религиозным содержанием и интерпретируемое как имманентно-трансцендентное, бесконечное становление, моментом которого является индивидуальная жизнь, концентрирует в себе специфику романтической философии, ее глубокий художественно-философский смысл, и являет собой неповторимый пример единства художественного и философского подходов в понимании жизни.

Н. К. Антропова

Екатеринбург

ДИЗАЙН КАК КОНСТРУКТ «РЕАЛЬНОСТИ»

1. В ходе социального познания мы «строим» социальный мир, конструируем его. Картина «выстроенного» таким образом социального мира может оказаться весьма различной. Интернет, цифровые технологии, мультимедиа меняют наш мир, наше видение окружающей действительности.

Человек неизбежно оказывается как бы между двумя реальностями. Одна — мир повседневной жизни, другая — мир, создающийся в мыслях и действиях людей, который переживается ими в качестве реальности. Очень часто «вторая реальность» становится богаче обыденной жизни.

2. Мы живем в информационном обществе. Это значит, что главное для нас не знание, а информация [1, 10–15]. В современном мире у человека исчезает потребность к познанию. Он хочет только иметь, пользоваться чем-то или кем-то; хочет наслаждаться жизнью, а не решать возникающие перед ним «проблемы». Главное для современного человека — это отбор необходимой информации, интерпретация ее смысла, способ ее сохранения и воспроизведения в нужный момент [2, 18]. Человек легче схватывает ту информацию, которая зависит от сиюминутного контекста, т. е. от наличной ситуации. Здесь-то и возможны искажения в картине окружающего мира, сопутствующие обыденному познанию.

3. Одним из ярких выразителей «второй реальности» является искусство. Искусство пытается вскрыть те черты, «которые как бы без всякой глубокой внутренней связи разбросаны по жизни», находит их и создает свою реальность. Искусству всегда было присуще почти маниакальное стремление к «поиску» чего-то нового, неизведанного. Современное искусство пытается переосмыслить гносеологические ценности за счет погашения онтологической потребности человека к познанию, занимаясь декорированием, а не кодированием информации, как раньше.

Искусство никогда не скрывало своих планов по радикальному преобразованию окружающей действительности. Это и художественные стили как синонимы эпох и образа жизни, и проекты идеальных пространств и др.

4. Одним из видов искусства является дизайн. Дизайн — современное искусство художественного конструирования, разработка образцов рационального пос-

троения предметной среды. Дизайнерская деятельность — это художественное конструирование. Дизайн стремится охватить все аспекты окружающей человека среды, которая обусловлена промышленным производством. В связи с бурным развитием современных технологий понятие дизайна приобретает все новые и новые смыслы. Оно обозначает не только какой-то отдельный предмет, вещь, но и является целым направлением, применимым ко всем областям современной деятельности человека.

Современный дизайн — это не только опредмечивание материальных человеческих потребностей, но «овеществление» ценностей духовных, реализация в дизайнерской форме сущностного содержания эпохи. Предмет дизайна расширяется до проектирования социального события, конструирования стиля и образа жизни, синтезирования новых культурных, моральных, социальных ценностей.

Дизайн достигает грандиозного размаха и безграничной силы воздействия на человека. Он становится эффективной формой контроля за индивидуальным поведением [3, 21].

Предпосылки дизайна: естественное человеческое стремление к прекрасному; желание воплощения новых и все более совершенных образов; индивидуализм и др. Основным мотивом (и не единственным) для развития дизайна является экономическая выгода и творческая свобода. Черты дизайна: практичность, красота, одушевленность, а также полезность, функция, эстетика, материал. Особенности дизайна: универсальная утилитарная функциональность, способность удовлетворять все мыслимые современные человеческие потребности в материальной оснащенности бытия; мощное психологическое и предметно-чувственное воздействие на все стороны жизни и деятельности человека и др.

5. Успешный продукт — это хорошая идея в привлекательной оболочке. Всемирно-известные и востребованные компании уже давно осознали, что дизайн является движущей силой коммерческого успеха.

Все является дизайном: инновационные материалы, поставленные на службу обществу; предметы, максимально использующие потенциал человека; технологии, достигшие высочайшего уровня безопасности и роскоши; интригующие интерьерные сюжеты, неожиданные архитектурные развязки, мгновенные метаморфозы и непредсказуемые трансформации, арт-спектакли и др.

Когда жизнь становится клишированной, хочется переписать ее. Дизайн превращает нашу жизнь в перманентную выставку чудес, в которой мы сами оказываемся потребителями и создателями модных мифологем. Дизайн перекраивает нашу реальность, конструируя ее по своим меркам. Однако, пытаясь конструировать «киную» реальность, дизайн, являясь состоянием действительности, несет в себе фундаментальные внутренние противоречия.

1. *Антропова, Н. К., Кербс, Л. А.* Знание и информация в информационном обществе // *Цивилизация — культура — образование: из прошлого в будущее.* Екатеринбург, УрГПУ, 2009.

2. *Сухов А. Н.* Реальная социальная психология. М., 2004.

3. *Мосорова И. Н.* Философия дизайна: социально-антропологические проблемы. Екатеринбург, 2001.

РОЛЬ ПРОМЫШЛЕННОГО ДИЗАЙНА В СОВРЕМЕННЫХ РОССИЙСКИХ УСЛОВИЯХ

Английское слово *design* первоначально означало замысел, проект, расчет, чертеж, узор. Основная идея дизайна — создавать эстетичные продукты с высокими качественными характеристиками, генерация и использование новых технологий. Технология, в свою очередь, формирует облик продукта.

Что касается промышленного дизайна, то часто в это понятие вкладывают весьма упрощенный смысл, сводя все к одной из его характеристик — эстетических качеств изделия. Промышленный дизайн — проектная по своей сути деятельность, это творческий образ и оружие конкуренции, способ сократить издержки и расширить ассортимент. Интеллектуальная собственность на объекты, разработанные в рамках промышленного дизайна, может и должна быть защищена патентами. Также надо понимать, что промышленный дизайн это не краткосрочное вложение средств, а долгосрочные инвестиции в будущее предприятия.

До последнего времени в нашей стране дизайну уделялось недостаточно внимания. В результате этого Россия пришла к следующим проблемам:

- начальный этап развития международных рыночных отношений в России, низкий уровень развития промышленности и международный экономический кризис;

- оторванность системы гуманитарного высшего образования, к которой относится сегодня дизайн, от производства;

- недостаточное количество высококвалифицированных специалистов в сфере дизайна;

- неверная оценка роли промышленного дизайна в производстве, у руководства предприятий;

- малая заинтересованность предприятий в развитии промышленного дизайна на своем производстве.

А между тем дизайн может сыграть весьма важную роль в деятельности любого предприятия.

Во-первых, это утилитарные качества товара. Под утилитарным понимается полезность, функциональность, удобство пользования, конструктивность, технологичность и экономичность.

Использование профессиональных средств, методов и дизайн-технологий способствует улучшению качества промышленной продукции, потребительских товаров и услуг за счет включения в его структуру комплекса потребительских свойств, обеспечивающих, наравне с современным техническим уровнем, социальную целесообразность производства и функциональную новизну изделий, удобство взаимодействия с ними человека и комфорт их потребления, безопасность и экологическую чистоту продуктов.

Во-вторых, это эстетические качества, включающие в себя красоту, изящество, выразительность и образность.

В третьих, промышленный дизайн является неотъемлемой частью производства и продвижения продукции.

Среди факторов, обеспечивающих конкурентные преимущества национальной экономики развитых стран, промышленный дизайн играет одну из ведущих ролей. Он способствует повышению конкурентоспособности отечественной продукции на внутреннем и внешнем рынках за счет социальной ориентации продукции на разные группы потребителей (включая малоимущие и слабозащищенные слои населения), более полного учета человеческого фактора (потребительских свойств), оптимизации соотношения цены и качества, комплексного решения эстетической выразительности формы изделий, особенно тех, которые имеют экспортную направленность, выявление их национального своеобразия и оригинальности с помощью создания отечественных брендов и мероприятий по рекламному продвижению их на рынки сбыта.

Взаимосвязь между конкурентоспособностью экономики и эффективным использованием дизайна убедительно раскрыта в материалах Доклада о глобальной конкурентоспособности, подготовленного для Всемирного экономического форума, на примере 20 ведущих экономически развитых стран мира. Из общего числа индексов, характеризующих конкурентоспособность страны, выявлено 5, касающихся использования дизайна, в том числе способность для инноваций, распространение брендов, уникальность проектируемых изделий, распространение маркетинга, усложненность производственных процессов.

В последнее время особо значимую роль дизайн приобретает в инновационной деятельности. Это предполагает включение дизайн-технологий в инновационные процессы создания продукции с целью не только разработки новых проектных концепций, но и координирующего участия дизайнера во всех элементах процесса — от идеи до реализации (а также утилизации) с получением прибыли производителем и выгоды потребителем. Ведь дизайн по определению является проектно-инновационной деятельностью и реализация его инновационного потенциала будет способствовать созданию новых изделий с новыми свойствами и продвижению их на рынке.

Как свидетельствует богатейший мировой опыт, главным стимулом становления и развития дизайна в условиях рыночной экономики является его вхождение в бизнес, когда он заявляет о себе как мощное средство получения прибыли, обеспечения конкурентоспособности продукции, удовлетворения нужд и интересов потребителей. Для этого необходима развитая многофункциональная инфраструктура, обеспечивающая возможность его включения в производство и инновационную сферу, как на федеральном, так и на региональном уровнях. Последний вариант имеет значительно больше преимуществ, так как при этом упрощается сотрудничество с региональными органами власти, легче налаживаются связи с местными промышленными предприятиями и учебными заведениями, есть возможность использовать кадры специалистов-дизайнеров, недостаточно востребованных в условиях развития региональной экономики.

Все эти факторы вызывают необходимость ставить вопрос о целесообразности и возможности создания широкой региональной инфраструктуры дизайна как элемента инновационной системы, обеспечивающей ускорение развития промышленности и инновационного потенциала региона.

Кроме вышеперечисленных функций дизайн способствует созданию оптимальных условий и комфортной среды для всех видов профессиональной деятельности, что обеспечит возможность формирования новой культуры производства и повышения производительности труда.

В итоге современный дизайн, пройдя путь от создания единичных изделий, комплексов вещей, условий предметной среды на основе дизайн- программ, должен вплотную подойти к решению комплексных социально-экономических и экологических проблем, совершенствованию процессов, условий и элементов жизнедеятельности человека и общества. Это позволяет рассматривать дизайн как эффективную социально-ориентированную технологию, направленную на решение актуальной задачи улучшения качества жизни населения.

Д. И. Бахтизина

Сибай

СМЫСЛЫ МУЗЫКАЛЬНОГО ПРОИЗВЕДЕНИЯ КАК ВОПЛОЩЕНИЕ ЕГО ИДЕИ

В основе каждого музыкального произведения лежит некая идея, реализацией которой и является музыкальная форма. Идея всегда избыточна по своей природе. В ней заложено больше, чем об этом предполагает композитор. Избыточность идеи порождает множество смыслов, одни из которых просматриваются более четко, другие — выявляются постепенно, по мере функционирования музыкального произведения. Наличие богатой идеи, лежащей в основе музыкального произведения, становится гарантом его долговечности. Смыслы, заложенные в произведении, актуализируются постепенно, откликаясь на запросы исполнителей и слушателей.

Ценность музыкального произведения в том, что оно представляет собой практически неисчерпаемый источник и стимул творчества. Являясь результатом деятельности композитора, оно раскрывает безграничные возможности для духовного роста исполнителя и слушателя. Музыкальное произведение становится путем воздействия личности композитора на социум.

Восприятие произведения составляет творческий акт, требующий от слушателя напряжения духовных сил, работы мысли и чувства. Направленность слушательского восприятия на понимание произведения соотносится с направленностью музыкальной формы (Б. Асафьев), в результате чего происходит постижение смысла музыкального произведения. Диалогичность, изначально присущая произведению искусства, позволяет реципиенту получать отклик на свои духовные запросы, обращенные к музыкальному произведению. В момент пересечения

смысла, заложенного в произведении, с запросом слушателя рождается новый аспект понимания идеи произведения.

Художественное произведение выполняет своеобразную роль зеркала, в котором каждый реципиент получает отражение собственной духовной сущности. Обращаясь к музыкальному произведению, слушатель находит в нем то, что ищет, то, что является для него актуальным в данный момент. Подобно тому, как, по словам К. Станиславского, актер при игре раскрывает не эмоции драматурга, а свои собственные, так и слушатель при общении с музыкальным произведением актуализирует собственные потенции.

Музыка, как и другие виды искусства, является отражением внешнего мира. Любое отражение в человеческом сознании не является полностью объективным. Музыка в этом отношении — наиболее субъективный путь восприятия мира. Отсутствие предметности в ней делает ее сферой глубоко личного, индивидуального восприятия, сквозь призму которого и видится мир. Слушая музыкальные произведения, реципиент воспринимает действительность сквозь тройную призму-сознание композитора, исполнителя и свое собственное. Таким образом, содержанием любого музыкального произведения, независимо от его стиля, является чье-то индивидуальное видение мира и его переживание. При восприятии музыки слушатель сталкивается с художественным опытом композитора, реализованного через художественный опыт исполнителя. Задача слушателя в том, чтобы постичь и перенять этот опыт, который позволит ему приобщиться к ценностям духовного знания всего человечества.

Понять произведение реципиент способен настолько полно, насколько это позволяют его культурный кругозор, менталитет, особенности психики. Понимание музыкального произведения для слушателя — это всегда путь к познанию собственного внутреннего мира, своего «я». Справедливы поэтому слова Алефа Зора о том, что постижение Вселенной начинается с постижения себя.

В процессе изучения произведения необходимо выявить его идею и смыслы, которых может быть бесконечное множество. Обнаружить глубинную суть музыки не всегда бывает просто, она скрывается за множеством покровов. Чем богаче идея произведения, тем больше смыслов оно способно продуцировать, поэтому нередко постижение смысла шедевра превращается в длительный и сложный процесс. Даже в произведении, кажущемся на первый взгляд простым и понятным, присутствует глубинный смысл, идти к пониманию которого нужно постепенно. Это своеобразный творческий процесс, результативность которого состоит не только в его итогах, но и в нем самом.

Форма музыкального произведения включает в себя все его звуковое пространство. Она, как известно — это все «то, слышится», в то время как содержание — это то, «что слышится за тем, что слышится» (А. Сохор). Форма-схема при анализе не имеет большого значения; ее определение может служить лишь отправной точкой при изучении формы и дать возможность лишний раз задуматься о том, насколько индивидуальными становятся конкретные наполнения этой схемы. Сама же суть формы — в тех интонационных связях, которые позволяют выявить сущность ее содержания. Поэтому в музыкальной форме важен не просто каждый звук, но и контекст, в котором он используется.

Ц. Кюи справедливо сравнил понимание произведения с лестницей, имеющей бесконечное число ступеней. Понимание произведения — процесс, который углубляется по мере обогащения сущности слушателя. Процесс постижения смысла произведения — это процесс духовного роста музыканта. В этот момент слушатель испытывает вдохновение, похожее на радость художника, для которого полноценная жизнь заключается в акте творения. Р. Роллан утверждал, что, подлинного творца не заботит судьба его творения [1, 396]. Это действительно так, потому что смысл жизни художника заключен именно в процессе создания духовных ценностей.

Композитор создает произведение по собственным законам, тем самым подчиняя себе звуковую материю. Так, Г. Малер говорил о симфонии как целом мире со своими закономерностями. Для понимания смысла произведения необходимо знать эти законы. Обычно при прослушивании произведения его стилиевая доминанта выясняется быстро, иногда — буквально с первых звуков, настраивая слушателя на определенную волну. Знание выразительных возможностей стиля создает ситуацию ожидания и предслышания, игра с которой обеспечивает динамику музыки.

Слушателю необходимо понять логику музыки, и, основываясь на ней, приблизиться к пониманию смысла музыкального образа. Подобная же задача в первую очередь встает при анализе музыкального произведения. Особенность музыкального анализа в том, что в нем, наряду с чисто логическими операциями обязательно присутствуют осмысление и переработка слуховых впечатлений реципиента. Таким образом, анализ музыки всегда опирается на особенности ее индивидуального восприятия. Анализируя произведение, слушатель невольно вносит в него свои мысли и переживания, создавая собственную его трактовку. Найти критерии, по которым можно определить, правильно ли сделан анализ, весьма сложно. Музыкальное произведение — многосоставное и цельное образование, понимать которое можно, но полностью и исчерпывающе объяснить — почти нет.

Однако профессиональный анализ предполагает обязательное объяснение результатов восприятия с точки зрения музыкальной науки. Это имел в виду В. Цуккерман, когда утверждал, что анализ «представляет собой и музыкальную трактовку произведения» [2, 8]. Задача исследователя при анализе не просто обнаружить особенность музыкальной формы, но и дать ей обоснованное объяснение. Качество анализа зависит во многом от музыкального и общекультурного опыта исследователя. Чем он богаче, тем больше ассоциативных связей будет обнаружено в процессе анализа, ведь музыкальное произведение — это видение бесконечного множества сквозь срез индивидуального опыта.

Анализ подразумевает изучение произведения по частям. Но это временное, искусственное расчленение неразрывно связано с последующим синтезом, который обеспечивает понимание целого на более высоком уровне. При анализе отдельных сторон произведения нельзя упускать из виду художественное целое. Выявление выразительности отдельного элемента позволяет уточнить его роль в общей архитектонике, так как в музыкальной форме все функционально и направленно на создание целостного образа.

Включение анализируемого произведения в исторический контекст позволит выйти за рамки рассмотрения одного конкретного случая и обратиться к широкому спектру эстетических, общекультурных и философских проблем. Это дает возможность усилить внимание к произведению и повысит его аксиологическую значимость. Подобная позиция со стороны исследователя поможет рассмотреть данное произведение, с одной стороны, как типичное явление в истории музыки, с другой — как неповторимый художественный феномен. Такая методологическая установка является наиболее продуктивной при музыкальном анализе и обеспечивает всестороннее и углубленное изучение произведения.

Особенность шедевра в том, что содержание его неисчерпаемо, и познавать смыслы его можно до бесконечности. Это и позволяет великим произведениям жить века. Каждая эпоха открывает новые грани художественного произведения, свою истину, отражающую духовные ценности времени. Но понимание осуществляется через индивидуальное сознание каждого отдельного слушателя. К пониманию слушатель должен идти, ибо подлинную ценность представляет, по словам Г. Гассе, та истина, которая пережита, а не преподана.

Музыкальное произведение ценно тем, что оно порождает новые формы бытия, постижение которых открывает перед человеком новые пути понимания универсальных закономерностей бытия.

1. *Роллан Р.* Жан-Кристоф // Роллан Р. Собр. соч. в 9 т. М.: Правда, 1983, т. 2.

2. *Цуккерман В. А.* О теоретическом музыкознании // Цуккерман В. А. Музыкально-теоретические очерки и этюды. М., 1970.

М. А. Бойко

Владивосток

«W.I.T.C.H.» КАК ФЕНОМЕН ДИСНЕИЗАЦИИ СУБКУЛЬТУРЫ ДЕТСТВА

Сегодня в мире средства массовой информации (СМИ) имеют огромное количество пользователей. Помимо несомненных позитивных функций (информирование, расширение кругозора, развлечение и др.) СМИ заставляют общество испытывать разноплановые, массированные, постоянно нарастающие негативные воздействия, особенно на молодое поколение.

По мнению Р. Барта, рекламное сообщение должно быть наиболее прозрачно по смыслу, его означаемые должны быть максимально полно и адекватно донесены до потребителя. Вот почему реклама широко использует иконические знаки, которые в глазах потребителя отождествляются с реальными свойствами продукта. Имея в виду компьютерную графику и другие технические средства изображения, французский семиотик говорит о том, что они «позволяют смыслам, созданным человеком, принимать личину смыслов, заданных самой природой» [1, с. 302].

Одним из основных проявлений современной массовой культуры является индустрия субкультуры детства, продуцируемая СМИ. По мнению известного

отечественного культуролога А. Я. Флиера, целью создания продукции СМИ для детей является «внедрение в их сознание унифицированных форм и навыков социальной и личной культуры, идеологически ориентированных миропредставлений, закладывающих основы базовых ценностных установок...» [3, с. 383].

Современная медиакультура — это информационный поток, прежде всего аудиовизуальный: ТВ, кино, видео, компьютерная графика, Интернет, это средства комплексного освоения человеком окружающего мира в его социальных, нравственных, психологических, художественных, интеллектуальных аспектах. Конструирует мир не только СМИ, но и кластеры (игрушки, книги, комиксы).

Медиакультура формирует в обществе ценности, идеалы, стереотипы, воздействует на все уровни культуры, включая детскую субкультуру.

Субкультура детства — это особый мир, существующий параллельно миру взрослого. В постиндустриальном обществе, обществе потребления появляется индустрия для детей, которая оказывает решающее влияние на мир детства через игры, фильмы, книги, игрушки. Визуальную картину мира у современного ребенка во-многом формирует экранная культура. Возникновение и развитие данного типа культуры приводят к колоссальным трансформациям в культуре и психике людей [2, с. 253]. Одним из негативных явлений медиакультуры является медиакластер «W.I.T.C.H.».

«W.I.T.C.H.» это субкультура, предназначенная для девочек-тинейджеров которую составляют: комиксы в жанре «фэнтези» итальянской писательницы Элизабетт Гноун (Elisabetta Gnone), вышедшие в 2001 году; французский мультипликационный сериал «W.I.T.C.H.», снятый совместно США и Францией в 2005–2008 гг. режиссером Норманом Ле Бланком по мотивам комиксов Элизабетт Гноун; 9 книг датской писательницы Лин Кааберол, написанных по мотивам сериала в 2003–2004 гг.; 26 книг американских писательниц Элизабет Ленхард, Джули Коморн и Кейт Эган; книги из серии «Настольная книга ведьмы»; ежемесячный журнал «Чародейки» с подзаголовком «W.I.T.C.H.», издаваемый в Финляндии на русском языке; интерактивные игры «W.I.T.C.H.»; многочисленные сайты интернет «W.I.T.C.H.», «Чародейки»; DVD, саундтреки; обои, куклы, игрушки, предметы одежды и аксессуары, косметика, предлагаемые журналами и интернет сайта.

«W.I.T.C.H.» — это феномен «диснеизации» современной культуры: вся продукция кластера «W.I.T.C.H.», в какой бы стране она не производилась, принадлежит компании Уолта Диснея. Очевидной является маркетинговая стратегия компании — «привязывание» к фильмам игрушек, книг и комиксов.

Как и любая субкультура, «W.I.T.C.H.» имеет свою идеологию, систему ценностей, символику и имидж.

На первый взгляд, содержание «W.I.T.C.H.» не выходит за рамки обычных изданий. Название кластера — аббревиатура, составленная из имен героинь комиксов и сериалов, образующая английское «witch» — ведьмы. Главные героини сериала — пять подруг из небольшого (по косвенным приметам, американского) городка Хиттерфилда. Девочки, которые только выглядят как обычные школьницы, на самом деле — ведьмы. Каждая из них управляет своей стихией.

Содержание многочисленных книг, комиксов, мультсериалов представляет собой приключения девочек-подростков в реальном и фантастическом мирах: одной стороны — повседневные заботы, учеба, влюбленность, с другой — борьба с мировым злом. Функцией девочек является осуществление контакта между этими мирами.

По идеологии «W.I.T.C.H.» на глубинном уровне, на уровне подсознания смещает ценности, нормы правила «детского мира» в сторону мира взрослых. Создатели медиакластера утверждают, что «каждая девочка в душе маленькая ведьмочка, которая использует тайны магии, чтобы добиться своих целей и приятно провести время»[4]

Продукция «W.I.T.C.H.» навязывает стратегию потребления, формирует представления о магических практиках как необходимой жизненной нормой.

По нашему мнению, «W.I.T.C.H.» формирует в детском сознании негативную систему ценностей. Подросткам внушаются ценности разумного эгоизма, навязывается сексуальность.

1. *Барт Р.* Риторика образа // Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1994. 616 с.
2. *Леонтьев К. Н.* Избранные психологические произведения: В 2 т. Т. 2. М., 1983. 386 с.
3. *Флиер А. Я.* Культурология для культурологов: учебное пособие. М., 2000. 496 с.
4. <http://www.nd.ru/catalog/products/witch>

С. Ю. Болотова
Екатеринбург

ПРОСТРАНСТВЕННАЯ СРЕДА ГОРОДА: ЦЕЛОСТНОСТЬ ИЛИ ФРАГМЕНТАРНОСТЬ?

Формирование жизненной среды — двуединый процесс: с одной стороны, ее формирует человек в процессе жизнедеятельности, с другой стороны, среда влияет на человека, обуславливая средовое сознание, средовое поведение, соответствующий образ жизни. Из многообразия организующих пространственную среду структур, выделим в первую очередь предметно-пространственную и социокультурную структуры. Предметно-пространственная структура опирается на взаимодействие материальных объектов, наполняющих пространственную среду. Социокультурная структура — на результаты семантического, культурного освоения среды человеком.

Архитектурная среда, обеспечивая необходимые условия жизнедеятельности человека, создавая благоприятные условия для жизни: быта, труда, отдыха, в то же время должна способствовать подъему культуры, духовному росту людей, воспитанию чувства патриотизма. Выразительность архитектурной среды складывается из многих черт, среди которых — целесообразность планировочной структуры, гармоничная связь всех элементов, своеобразие, возникающее в

результате умелого сочетания нового и исторически сложившегося, учета конкретной природной ситуации. Возникающие при восприятии архитектурных произведений эмоциональные переживания зависят от того, с какой позиции (познавательной, эстетической или нравственной) оценивается конкретный объект. Ощущая различия в эмоциональном воздействии архитектурной среды, человек обычно не осознает и не дифференцирует его источников. Архитектор обязан профессионально разбираться в его механизме: — с одной стороны, в обусловленности этого воздействия спецификой объекта (его типологией и конкретными особенностями), а с другой — в особенностях восприятия реального объекта потребителем архитектуры.

Проживание в определенных средовых условиях вырабатывает у людей, проживающих на одной территории осознание территориальной общности, идентичности эталонов оценки, следование которым является необходимым условием включения субъектов в ту или иную социальную общность. Разные социальные слои, живущие в городе, лишь косвенно соприкасаются и стремятся минимизировать свои контакты. Задачей архитектора является создание линии коммуникаций, средства сообщения между человеком и обществом, между человеком и человеком.

Сегодня в российских городах можно наблюдать, как внутри однородного социального слоя начинают складываться различные «домовые общины», когда жители не только жилых групп, но и отдельно стоящих жилых домов огораживают каждый свою дворовую территорию, таким образом, приватизируя ее. Дворы рассматриваются как «свои», а не «общественные» в буквальном смысле слова. Определяющим в данном случае является не представление о совместной ответственности за общее достояние, а право на личную долю в общественной собственности. Границы в виде решеток, заборов, стен структурируют пространство и формируют общности, превращаясь в основное средство новой градостроительной политики сегрегированного общества, осваивающее фрагментированное пространство. Раздробленность, мелкочаечность городской среды в противовес «ансамблевости» градостроительства периода социализма становится причиной возникновения параллельных городских миров. Это может привести к тому, что город превратится, по выражению Рейнера Бэнэма в «сочетание обитаемых ячеек, вышедших из-под контроля архитектора».

Общественные пространства относятся к категории общих ценностей. Без общественных пространств невозможно представить себе полноценной социализации личности, формирования локальной идентичности. Общественные пространства организуют город не только как функциональное, но и как социальное целое, не позволяя сложному городскому механизму рассыпаться на отдельные детали.

Жилой двор — это особое пространство жилой среды. Если двор индивидуального жилого дома можно считать приватной зоной, то двор многоквартирного дома, а тем более жилой группы является общественным пространством. Присвоение публичных пространств в виде формирования закрытых привилегированных жилых зон нельзя считать оправданным в связи с ущербом, наносимым этим интересам всего городского сообщества. В европейских странах давно идут

споры вокруг «частных микрорайонов» — городских единиц, отгороженных от окружающего мира и функционирующих практически в автономном режиме. Возникающие в этой связи проблемы социально-этического, культурного, психологического свойства предопределили решение: будущее и города, и страны — в смешении разных слоев населения независимо от их материального положения, этнических корней.

Говоря о неотъемлемых достоинствах российских городов, проживающие за рубежом россияне указывают на такое их качество, как проницаемость (доступность) городской среды для рядового горожанина, отсутствие повсеместно выгороженных площадок с предупреждающими табличками «Private property», диктующих специфические модели городского поведения.

В настоящее время в российских городах происходит отчуждение от города и горожан значимых фрагментов городской среды, что в значительной мере сужает сферу социальных контактов и форм социального самовыражения. Градостроительная практика работает на дезинтеграцию городского сообщества, стирает идентичность и ослабляет внутреннюю солидарность. Возрастает уровень отчуждения и подозрительности. Размежевание неизбежно провоцирует социальное напряжение. Поэтому современная политика трансформации городского пространства, в конечном итоге, противоречит интересам города.

1. Цайдлер Э. Многофункциональная архитектура / Пер. с англ. А. Ю. Бочаровой; Под ред. И. Р. Федосеевой— М.: Стройиздат, 1988. 151 с. ил.

2. Архитектура и эмоциональный мир человека / Г. Б. Забельшанский, Г. Б. Минервин, А. Г. Раппопорт, Г. Ю. Сомов. М.: Стройиздат, 1985. 208 с. ил.

3. Лебедев В. В. Заметки о пространственной и эстетической сущности архитектуры. — М.: Стройиздат, 1994. 256 с. ил.

4. Эстетика массового и индустриального жилища / Б. Р. Рубаненко, Л. Н. Киселевич, Б. Ю. Бранденбург и др.; Под общ. Ред. Б. Р. Рубаненко. М.: Стройиздат, 1984. 208 с. ил.

5. Лебедев В. В. Проблемы формирования массовой жилой застройки с учетом потребностей населения. Тюмень, 2004. — 280 с.

Т. А. Бороноева

Улан-Удэ

К ВОПРОСУ О МЕНТАЛЬНЫХ ОСНОВАНИЯХ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ (НА ПРИМЕРЕ ТВОРЧЕСТВА БУРЯТСКИХ ХУДОЖНИКОВ)

Мы попытаемся рассмотреть проблему ментальных оснований, обратившись к художественной культуре. Именно художественная культура входит в состав понятия *ментальность* наряду с «архаизованными элементами эмоционально-чувственной природы, традициями и обычаями, философско-этико-эстетическими разработками» (1). Необходимо иметь в виду, что художественная культура,

являясь составным элементом культуры, «в то же время оказывается зеркалом, мирозерцанием, моделью культуры» (2).

Дело в том, что взгляд философа на ментальность отличается от подхода искусствоведа или культуролога — он невозможен без разговора о ментальных основаниях. Дело в том, что менталитет народа есть его системная жизненная философия, не что иное как «способ выражения предельных оснований для жизненной стратегии, которая затем выражается в жизненных тактиках и в каждом отдельном поступке». Такая философия определяет образ жизни народа. А представители высокой, профессиональной культуры (философии, теологии, литературы, искусства и т. д.) находят «импульсы для своего вдохновения именно в жизненной философии народа, которая и представляет собой некую посредствующую область между повседневной практической деятельностью народа и профессиональной философией» (3).

Рассмотрим ментальные основания на этой «посредствующей» точке, где соединяются национально специфические (т. е. ментальные) оценки реалий окружающего мира субъектов, принадлежащих указанным двум сферам. Это, в аспекте нашего доклада, с одной стороны, художник, творец, с другой — жизненные стратегии и тактики народа, к которым специалисты относят национально специфическое видение мира — причинно-следственных связей и пространственно-временных характеристик, ценности и нормы поведения, а также влияние локального колорита, национальных и местных традиций. Национальное самосознание и самоутверждение ярче проявляется в искусстве, которое опирается на историческую память народа, фольклор в художественном наследии, включая его древние, архаические пласты и религиозную символику.

Тем не менее наиболее зрелую форму своего осуществления ментальность обретает в области высокохудожественного индивидуально-авторского творчества.

Для писателя в создании художественного произведения немаловажную основу менталитета составляет национальный язык как знаково-символическое средство, как исходная сфера выражения, хранения и воспроизводства ментальности. Бурятский поэт Б. Дугаров импульсом для некоторых своих стихотворений избирает разлад, конфликт между родным и русским языком, на котором он пишет. Так, в стихотворении «Язык отцов, прости за немоту» лирический герой Дугарова хочет «смеяться и рыдать на материнском нежном языке», мучается сомнением, способен ли другой, русский, язык помочь ему восполнить «утраченного дара красоту», но, в итоге, воспитанный в лоне русской культуры, под влиянием русской поэзии поэт соединяет ментальность восточного человека с русской, его индивидуально-творческое начало оказывается глубоко близким русской ментальности, где его, к примеру, склонность к выражению крайних и противоречивых суждений, наличие образов любви-ненависти, тоски-радости, обыденного-трансцендентного соответствует основным концептам русской ментальности.

В последнем примере, разумеется, проявилось единое культурное пространство взаимодействия национальных культур, каковым является культура России на рубеже тысячелетий. Искусство народов, как населяющих этнические реги-

оны, так и разбросанных по всей территории Российской Федерации в диаспорах, играет в национальных процессах двойственную роль. С одной стороны, оно стимулирует и формирует этническое самосознание, выявляют в художественных образах специфику национальных идеалов и межнациональных различий. С другой стороны, способствует взаимопониманию и сближению различных народов на гуманистической основе общечеловеческих ценностей.

Исторические корни народов Забайкалья уходят в глубину тысячелетий, в культуру кочевников, которые непрерывно перемещались по необозримой евразийской от Северного Китая, Монголии до нынешней Венгрии. От рождения до смерти кочевник всегда был в пути. И сейчас в ментальности бурят сохраняется чувство природного единства с живой бескрайней степью и необъятным небом над ней, с ее мифами и духами. Об этом хорошо может свидетельствовать творчество скульптора Даши Намдакова, неожиданно и убедительно заявившего о себе в 2000 году на персональной выставке в Иркутске, а затем в Москве, Санкт-Петербурге, Нью-Йорке, Лондоне, Гонконге, Пекине и других городах и странах, явившегося серьезным прорывом молодого художника в мировое искусство. Его творчество, несомненно, явление XXI века.

Анализируя и пытаясь понять «феномен Даши», следует исходить из параметров и представлений нынешнего времени — времени свободного проявления индивидуальности художника» (6). Но в то же время феномен можно объяснить соприкосновением творений художника с жизненной философией народа, о которой мы говорили.

В его скульптурах запечатлены, на наш взгляд, способы ориентации восточного человека в окружающей среде, способы общения с ней. Даже гротескное видение мира, которое и придает необычайную новизну работам художника, в какой-то мере воссоздает стереотипы, удовлетворяющие своей формой и содержанием сегодняшнее зрение. Сама манера в работе с материалом — бронзой вполне двойственна: повторяя в пластике, цвете, фактуре знакомые, когда-то созданные и смутно появляющиеся в сознании современного зрителя образы, художник изображает во многом новые, непривычные, неожиданные фигуры, изменяющие наши повседневные ориентиры (Ритуал, Улыбающийся, Великий чемпион).

Одним из источников вдохновения для Даши является мифология кочевых народов (смешение шаманистских и буддийских элементов). Волшебная пластика, изысканность форм и линий произведений Даши Намдакова требует медитативного созерцания, рождает в воображении зрителя бесконечные ассоциации. Его творчество обладает особым магнетизмом, восходящим к истокам загадочной для непосвященных шаманской культуры, атрибуты и ритуалы которой рождены вселенским ощущением сути мироздания. Искусство Даши — редкий сплав мудрости поколений, философских, нравственных и эстетических представлений народа, превращенных интуицией и талантом мастера в высокохудожественные, поэтические образы-символы.

Своеобразным ментальным кодом национальной культуры может быть трактован феномен идеала, некоего культурного образца. Конечно, в любой современной национальной культуре сегодня прослеживается и ориентация на идеалы

европейской культуры, и попытки конструирования собственной идеальной модели. Но именно знание этого образца как кода национальной культуры по мнению Т. П. Григорьевой позволит понять механизм взаимодействия культур (7). Таким полем пересечения идеально-ценностных установок является художественная культура Бурятии. Так, многие бурятские художники, получившие профессиональное образование в русской художественной школе, пытаются сочетать европейский подход к живописи с «азиатской душой» (А. Цыбикова — яркий пример).

В творчестве А. Цыбиковой «искренний интерес к национальному типуажу и деталям быта органично сочетался с приемами европейской живописной техники, а также с театрально-декорационной спецификой полученной школы, обусловившей свободу и раскованность самовыражения, осуществлявшегося в определенном русле искусства» (8). Как пишет сама художница: «После окончания своих учений, возвратившись на родину я с годами поняла, что здесь — какой-то удивительный уголок земли — тут идет сплав культур — европейской, русской, Восток...интересный очень...есть почва, на которой...могут быть любопытные вещи...» (9).

Таким образом, ментальные основания коренятся в единстве, совокупности стереотипов мышления и поведения, это единство воплощает в себе саму сущность национального образа мира. Такие основания внутренне противоречивы, так как принадлежат данной национальной системе и вместе с тем не принадлежат ей целиком. Именно эти основания порождают явления художественной культуры, развивают ее, художественные творения создаются на пересечении ментального и индивидуального, традиционного и новейшего.

1. Гуревич А. Я. Ментальность // Опыт словаря нового мышления. М., 1989. С. 454.
2. Махлина С. Т. О синергетическом анализе художественного произведения// Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века. К 80-летию М. С. Кагана. Материалы международной научной конференции. СПб., 2001/ Вып. № 12. С. 300.
3. Перцев А. В. Размышления о ментальной толерантности // Толерантность. Екатеринбург, 2001. Ч. 2. С. 161–177.
4. Набоков В. В. Лолита. Камера обскура. Томск, 1991. С. 312–313.
5. Бороноева Т. А. В поисках предков // Алтаргана. Улан-Удэ, 2007. С. 7.
6. Марц Л., Комарова Н. Планета, имя которой степь // Галерея. № 4, 2007 (17). С. 85.
7. Григорьева Т. П. Образы мира в культуре: встреча Востока с Западом // Культура, человек и картина мира. М.:Наука, 1987. С. 271.
8. Соктеева И. Символические структуры, сюжеты и образы в искусстве сибирских этносов // Современное искусство Сибири в котесте региональных художественных выставок второй половины XX начала XXI века. Шестые сибирские искусствоведческие чтения. Новосибирск, 2008. С. 85.
9. Алла Цыбикова. Альбом, 2006.

СЕМАНТИЧЕСКИЕ ТРАНСФОРМАЦИИ КАК ИНСТРУМЕНТ ВИЗУАЛИЗАЦИИ В ГРАФИЧЕСКОМ ДИЗАЙНЕ (НА ПРИМЕРЕ УПАКОВКИ)

Современное общество непрерывно ставит новые экономические и социальные задачи перед графическим дизайном. Наиболее перспективное направление современного графического дизайна — дизайн упаковки, последние десятилетия обособляется в специализированную область коммуникативного дизайна. Визуальный язык коммуникативного дизайна, являясь основным методом упорядочивания информации, способствуют созданию комфортной среде человека в постоянно меняющемся информационном пространстве.

Язык визуального изображения многозначен, поэтому позволяет передавать содержание не связанное по виду с изображением и даже не имеющее материального состояния. Профессионалами графического коммуникативного дизайна выработаны инструменты визуализации смысла в дизайне упаковки, при помощи которых решается задача превращения информации в визуальные тексты, интерпретируемые однозначно. Визуальным текстом является любой объект, который воспринимается зрительно и понимается как «высказывание». С рассматриваемой точки зрения, упаковка, как объект в целом, это разной сложности визуальные тексты, несущие определенное сообщение, ориентированное на зрительное восприятие.

Современными инструментами творчества, используемыми в проектировании визуального текста коммуникации упаковки с потребителем, можно назвать семантические трансформации. В терминологии лингвистики семантической трансформацией называется изменение названия слова для обозначения одного и того же содержания, отражающего ассоциации, возникающие в сознании человека. Основными инструментами трансформации являются: *синонимия, метафора, метонимия, антонимия*. Термины, заимствованные из лингвистики, используются нами в особом смысле — как названия соответствующих отношений визуального текста к передаваемому им смыслу в упаковке.

Владея инструментами семантических трансформаций визуальных коммуникаций графического дизайна, мы можем осуществлять визуализацию сложных тем и абстрактных понятий, способствующих построению визуальных текстов, предназначенных для решения практических задач упаковочного дизайна. Это позволит как можно более четко указать на нахождение места в сознании целевой аудитории и создание таких образов и атрибутов торговой марки, которые наиболее выгодно отличали бы от марок конкурентов, являлись для целевого потребителя значимыми и отвечали его потребностям или потребительским ожиданиям. Рассмотрим применение инструментов семантической трансформации на примерах упаковки.

Синонимия. Визуальный текст упаковки мы называем синонимичным тогда, когда он что-то показывает потребителю, и его содержанием является сам вид, облик продукта, товара. Пример: на упаковке замороженных овощей изображены реалистичные фотоизображения самих овощей. Приведенный пример в сознании потребителя не вызывает несколько прочтений информации по поводу содержания упаковки.

Метафора. Метафорическим визуальный текст упаковки является тогда, когда информативными являются лишь некоторые признаки продукта, изображенные на ней. Сообщением является не сам изображенный продукт, а то, что стоит за ним. В современной коммуникации между потребителем и упаковкой довольно распространено использование метафорических переносов, ярких образных сравнений. Пример: на упаковке косметического крема для рук изображен шелковый лоскут. В данном примере изображение шелка обещает, что кожа рук, при постоянном использовании крема, будет такой же нежной и мягкой, как натуральная шелковая ткань.

Метонимия. Употребление текста метонимически подразумевает замену некоторого объекта другим, имеющим какую-либо связь с первым. Перенос по смежности может быть осуществлен, например, в таких направлениях: причина — следствие, действие — объект и т. п. Метонимический тип визуализации имеет место в том случае, когда визуальный текст находится в одном из перечисленных выше отношений к содержанию сообщения. Пример: на упаковке стирального порошка изображается стиральная машина и чистое белье вместо самих крупинок стирального порошка. Таким образом изображение чистого белья (объект) демонстрирует результат после использования (действие) стирального порошка в стиральной машине.

Антонимия — есть отношение контраста, когда два понятия имеют противоположные значения. Это отношение по своему существу противостоит задачам коммуникации. Действительно, передавать сообщение с помощью ему противоположного едва ли целесообразно. Однако среди визуальных текстов упаковки встречается малый процент таких решений, которые, по нашему мнению, следует отнести к визуализации по типу антонимии. Пример: на упаковках моющих средств фотоизображение грязных рук, грязной посуды, сковорода с пригоревшими остатками пищи, т. е. образное изображение того, в каких ситуациях использовать эти моющие средства.

В современных конкурентных условиях семантические трансформации, как инструмент визуализации в графическом дизайне упаковки, позволяют товарам иметь образ, который раскрывает себя с помощью максимально богатых способов визуальной передачи информации; компактно передавать информацию и ускорить процесс ее восприятия, в отличие от коммуникации с использованием только логотипа, знака, цвета, шрифта, как основной, но безусловно малой частью системы визуальной идентификации упаковки. Глобализация и слияние крупных рынков будут и дальше продолжать предъявлять все новые требования к узнаваемости и графическому содержанию коммуникации между упаковкой и потребителем.

МЕТАФИЗИКА АРХИТЕКТУРЫ

1. Мир и это значит, что он живет, а жизнь есть антипод понятия смерти, значит, основу самой жизни и составляет стремление к жизни. Очевидно, что осуществляя программу, которую предполагает понятие жизни, преодолевая путь от не существования космической пустоты к сущему, от «ничто» к «что», где «ничто» и становится материалом для «что», его первой стадией. Если не было бы пустоты, то не было бы и ее заполнения, где потенциально, конечная точка-идеал жизни. смысл пребывания человека на Земле, извечное движение от пустоты к наполненности, от материи к форме, от Хаоса, к его организованности.

2. Хаос это неупорядоченность бытия, а значит его отсутствие, исключая жизненную логику. Отсутствие порядка — алогично, безрассудно. Материя — вне формы — вне разума.

3. Очевидно, необходимо присутствие Хаоса как первичной стадии развития, в виде материи — материала для формы [1] — организации.

4. Организация бытия для человека, как объекта этого бытия, как идеальной сущности, а значит логично развивающегося путем организации «Хаоса» жизни — есть логическая организация его жизненного пространства, а метод организации жизненного пространства по определению есть архитектура-место «емкость» содержащая эту самую жизнь.

5. Архитектура — материальное выражения духа общества. И благодаря архитектуре можно судить о духе общества. Значит и универсум возможностей архитектуры — как метода организации жизненного пространства, предполагает и возможность задать «сценарий» жизни, запрограммировать жизнь этого общества [2].

6. Архитектура — это уникальный шанс человечества не только взглянуть на себя со стороны, на свое прошлое, будущее и настоящее, на стремления и определяющие черты общества, но и задать желаемое нужное развитие. Решение вопросов при рассмотрении архитектуры как метода программирования жизни — есть основная задача при создании архитектуры, истинная цель архитектора.

7. Философия связующий обобщающий элемент, отсутствие которого представляет неполноценность методов изучения. дающая возможность формирования истинной картины изучения архитектуры

Обозначение архитектуры как вселенской сущности. Анализ архитектуры как вселенской сущности, как самостоятельной полноценной единицы бытия, как и любой другой от атома до человека, для формирования истинной картины выражения в логической взаимосвязи архитектура-человек-Вселенная, окружающая среда. Архитектура представлена как самостоятельная единица, а не придаточная. И только анализ архитектуры как вселенской сущности даст возможность сформулировать истинные законы формообразования.

8. Исходя из триединства формирования сущности — материя, дух, душа, применительно к архитектуре, где, по определению, материя-пространство жизни и деятельности, душа — функциональное назначение здания, дух значение действия функции авторская составляющая.

9. Сущность архитектуры есть формальная материя. По Аристотелю, существует четыре причины каждой вещи: 1. материальная — это материал, хаос, 2. формальная — пространство жизни и деятельности, 3. движущая — функция, 4. целевая — значение функции, авторская идея. Значит, человек — форма архитектуры. Данная модель характеризует архитектуру как самостоятельное равноправное явление, сравни любому составляющему бытия, в том числе и человеку.

10. Архитектуру как самостоятельную сущность нужно рассматривать по отношению к человеку. Отталкиваясь от идеи Аристотеля человек, является формальной материализацией архитектуры и объектом Вселенной, первопричина архитектуры. И только понимание этой первопричины дает возможность формирование истинной архитектуры.

11. И прежде всего, при рассмотрении значения слова архитектура, обратиться к языку, можно выделить, что приставка архи — образует существительное и прилагательное со значением, высшей степени, и тектоника — структура вещи конструкций каркас. Архитектура — искусство проектирования и строение зданий, сооружений, зодчества. Говоря о том, что архитектура — это метод организации вселенского Хаоса, человеком являющимся формой архитектуры, и ее первопричиной, со значением высшей степени. Принципы организации пространства жизни и деятельности с целью прохождения функции для получения значения воплощения функции в значении превосходства. Архитектура для человека — объекта Вселенной имеет значение превосходства. И именно человеческая составляющая определяет эту степень превосходства как данность. По Аристотелю человек — сущность превосходящая другие сущности, в его духовной составляющей т. к. человеческая душа бессмертна и приближена к Вселенской. Значит, формальность архитектуры превосходна в высшей степени определяется человеческой духовностью, соответственно все остальное не архитектура.

12. Превосходная форма организации пространства, пространства наделенного духом — является — искусством архитектуры — соответствуя значению превосходной степени. Но дух, проявление разумного человека. Признак творения человека духовного, значит разумного. Искусство, там, где есть разум-дух. Создание пространства жизни и деятельности для достижения значения функции — искусство, творения человека разумного духовного, выражено в организации пространства, Вселенского Хаоса, природы, что является естественной потребностью разумно-духовной эволюцией человечества. Уникальность архитектуры имеет большое значение, а именно как инструмент разумного человека общения с Вселенной, проведения некоего диалога в рамках идеи Мироздания. Ведь человек приходит в мир — природной случайности, материальной неорганизованности Хаоса и взаимодействует с ним по средствам организации пространства жизни и деятельности. Архитектура — выражения представления своего видения дома в ответ на предлагаемый природой. Архитектура — язык, на котором человек общается с окружающей его природой, это то, что обознача-

ет в итоге появление и самого человека на планете, человека именно разумного и только разум человека определяет ясность проведение диалога. И основная задача отдельного человека и всего человечества в целом — проведение бесконфликтного диалога с Вселенной!

1. Ячин С. Е., Пчелкина С. Ю. Философия в системе своих основных понятий и концепций: Учеб. пособие.

2. Моор В. К., Нечаев Н. Н. Теория и методика пространственного анализа в архитектуре: Учеб. пособие.

3. Бычков. «Эстетика» (Интернет ресурс).

Т. Ю. Быстрова

Екатеринбург

ФИЛОСОФСКО-МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ АРХИТЕКТУРЫ ПЕТЕРА ЦУМТОРА

Петер Цумтор (р. 1943) является лауреатом Прицкеровской премии 2009 и — не только благодаря этому — одной из самых авторитетных фигур современной архитектуры. Его первый самостоятельный проект, принесший международную известность, — часовня Св. Бенедикта в Зумвитге, Швейцария (Kapelle Sogn Benedetg in Sumvitg, 1985–1988) — реализовался, когда за плечами автора было более десяти лет работы по охране архитектурного наследия в кантоне Граубюнден. К творчеству и идеям Цумтора, высказанным им в пяти книгах и многочисленных интервью, и практически не известным в России, я обращаюсь с целью разобраться в реалиях современного архитектурного процесса, обширного и не всегда достаточно внятного из-за свойственной архитектуре дистанции между замыслом и воплощением. Не исключено, что детальный анализ работ отдельного автора, создающего не только концептуальные, но и *социально-признанные* произведения на протяжении последних двадцати пяти лет, позволит прогнозировать траекторию ближайшего развития профессионального мировоззрения архитекторов.

Русскоязычных переводов П. Цумтора чрезвычайно мало, поэтому реконструкция его взглядов будет происходить по статьям и интервью последнего года. Для большей четкости изложения можно выделить основные аспекты исследования:

- Методологический — следующее из понимания философии как мировоззрения и методологии определение наиболее перспективных методов архитектурного проектирования в ходе обобщения и сопоставления проектов данного архитектора;

- Социальный — определение доминирующих социальных и социокультурных функций архитектуры на современном этапе, обуславливающих как проектное мышление, так и объективное формообразование в архитектуре;

- Антропологический (шире: экологический) — реконструкция модели человека — адресата архитектуры, представлений автора об образе жизни, модели по-

ведения, системе ценностей и других качественных параметрах, а также их учет при проектировании отдельных объектов;

- Личностно-биографический (аксиологический) — изучение всей совокупности предпосылок архитектурного творчества отдельного автора, прежде всего, его системы мировоззренческих установок.

Изменения в проектном мышлении архитекторов рубежа тысячелетий. Архитектурный язык и лаконизм выразительных средств Петера Цумтора явно не попадают под определение постмодернистской архитектуры или «архитектуры пузырей» (Ч. Дженкс). Можно предположить, что перед нами — один из первых образцов архитектуры наступающего века. Коротко суть проектного подхода можно обозначить тезисом **от стиля к методу**. Если вслед за О. Шпенглером понимать под «большим стилем» спонтанно возникающее в определенный период единство форм, обусловленное т.н. «душой культуры», некоей смысловой идеей, пронизывающей культуру, то последним из подобных стилей был модерн (сам О. Шпенглер ничего о нем не пишет, хотя его великая книга «Закат Европы» создается в 1910-е гг.). Формы «большого стиля», по Шпенглеру, практически не зависят от отдельного автора, подчиняя его себе, нивелируя творческий почерк. В противовес этому XX век уделяет основное внимание именно отдельной творческой индивидуальности. Саморефлексия как неотъемлемая черта профессионального мышления встает на место «слепого» впитыванию стилевых характеристик. Она же создает основу для фиксации автором особенностей подхода к проектированию, формообразованию, алгоритмов работы с заказчиком и т. п. В широком плане совокупность этих инструментальных моментов можно обозначить как *творческий метод*. Специфичный для каждого автора, он варьируется при использовании в разных проектных ситуациях, разных обстоятельствах, и, тем не менее, задает единство подхода творца к решению задач. В отличие от стиля, определяемого, как правило, на основании обобщения формальных черт, использование автором того или иного метода не предусматривает единства формальных результатов. Метод — это инструмент мышления. Где стиль не дает отступить от себя силой тотальности своего распространения, там метод помогает архитектуре в самоопределении, понимании границ творчества и формы.

Чем больше творчество обусловлено деньгами, тем чаще архитектора поджимают сроки. По понятной экономичности, он отказывается от выполнения некоторых (или всех) методологических установок, кажущихся ему как бы само собой разумеющимися. Становясь поверхностней и быстрее, архитектурное мышление стереотипизируется и технизируется. Всякая редукция и движение мысли по привычным алгоритмам выглядят привлекательными до тех пор, пока их инициатор экономит время. Она же, само собой, чревата примитивизацией ходов и, в конечном счете, уходом от творчества. Это тем страшнее, что процесс разворачивается в условиях *пост-культуры*. Феномен пост-культуры, зафиксированный учеными-гуманитариями во второй половине XX в., не оставляет равнодушными творческих людей, т. к. в нем слишком много негативного и конечного. Поиски путей *развития* естественны для творцов. Петер Цумтор раньше многих поставил перед собой задачу, коротко проговариваемую им как

«анти-Гуггенхайм», и решает ее на разные лады с середины 1980-х. «Анти-Гуггенхайм» — это протест не столько против деконструктивизма Френка О. Гери как такового. Скорее, протест против абсолютизации одного подхода и создания искусственного ажиотажа вокруг него. Этот подход спровоцировал процесс, метко обозначенный Чарльзом Дженксом как превращение архитектурных сооружений из «памятников» в «достопримечательности». На пути к «достопримечательностям» архитекторы и заказчики не знают меры, лишая архитектуры как стиливых черт, так и целесообразности, т. е. самых существенных ее качеств. В противовес этому, Петер Цумтор подходит к проектированию всякий раз как бы «с чистого листа». Главной, отчетливо видной характеристикой его пути является неторопливость. Она звучит чуть ли не упреком в устах интервьюеров: «Почему вы работаете так медленно?..» Пока публика недоумевает и не доверяет, Цумтор неторопливо и вдумчиво создает произведения, достойные медленного размышления над ними.

Предшественниками Петера Цумтора в архитектуре называют Луиса Кана («мистичность») и Миса ван дер Роэ («строгость»), а также японских архитекторов (Goldberger P.: Peter Zumthor's Quiet Power // New Yorker. 2009. 14. 04). А. В. Иконников указывает: «Центральным понятием стала для Кана форма в трактовке, которую дал ей Аристотель, — определенность вещи, структурная основа ее видовой характеристики, в которой реализуются законы природы и определяется взаимосвязь элементов. Классическая архитектура для Кана — высокое проявление способности человека познать и воплотить закономерности мира» (Иконников А. В. Архитектура XX века. Утопии и реальность. Т. 2. М., 2002. С. 172.). Кан находился под влиянием современной ему немецкой философии, в особенности Герберта Маркузе. Он полагал, что форма здания способна проявить самые существенные его характеристики, тщательно определяемые в процессе проектирования. Зритель, однако, узнает о них не столько посредством интеллектуального усилия, сколько эмоциональным путем. Высшей похвалой для творений зрелого Кана, от лаборатории или библиотеки до церкви или синагоги, является признание бесконечного эмоционального многообразия интерьера, разного в каждый отдельный момент и в то же время абсолютно «прилаженного» к нуждам человека. Можно без преувеличения говорить о метафизичности архитектуры Луиса Кана, создающего пространство светом. Отзвуки мессианской идеи продолжения творения также неоднократно встречаются в его текстах и интервью. В этом аспекте творческий метод Петера Цумтора более «заземлен» и человекоцентричен, в нем меньше высоких слов и больше внимания к современным реалиям. Время метафизики миновало, и это понимает архитектор.

Основное влияние на мировоззрение архитектора, как он и сам это признает, оказали феноменология и философия М. Хайдеггера, что является весьма редким для архитектурной профессиональной среды, как правило, демонстрирующей весьма поверхностное знакомство с теориями. Архитектор говорит об «образе места», воспоминание о котором способно породить другой образ места: «Здания могут быть прекрасно-спокойными, что я ассоциирую с такими признаками, как уравновешенность, очевидность, прочность, “осанка” (внешний вид, произ-

водящий благоприятное впечатление), целостность, и в то же время — теплота и чувственность. Здание, которое есть то, что оно есть; здание, ничего не изображающее, а просто бытующее как есть (just being). Смысл, который я пытаюсь вложить в материалы, находится за пределами законов композиции. Их осязаемость, запах, акустические свойства — вот единственные элементы языка, которым мы обязаны пользоваться. Чувства появляются, когда мне удастся выявить специфические значения определенных материалов. Значения, которые будут различимы только в этом конкретном здании».

П. Цумтор очень критично отзываясь об «архитектуре картинок», «архитектуре только для фото», как он это называет, ведь фотогеничность архитектуры не гарантирует ее удобства. Он считает, что подобная мода существовала уже неоднократно, в этом есть определенная цикличность. Сейчас наступил период, когда правит «архитектура картинок», но так бывает не всегда, все вернется на круги своя, ведь «ощущение качества не исчезает» у людей. Для иллюстрации своего понимания архитектуры он приводит слова Пикассо об искусстве как обнаружении, открытии, притом имея в виду и человека: «Мы очень мало знаем о том, что находится внутри нас». Архитектура для него есть средство такого раскрытия и обнаружения — темы, сопряженной в мировой мысли с теорией Аристотеля и далее — Гете, Земпера, Шпенглера, Хайдеггера. Жить в немецкоязычном пространстве и не иметь связи с этой традицией, наверное, невозможно. Между тем, она далеко не всегда учитывается комментаторами, равно как и ценности протестантизма, пронизывающие культуру этого региона. Проявление скрытого, потенциально возможного — великая аристотелевская тема, хотя и оспариваемая порой сегодня, но не осознанная и не реализованная в полной мере. Наиболее полное и логически последовательное ее воплощение дает органическая архитектура готики, когда Бог трактуется как внутренняя сила всего существующего. Позже отголоски подхода проявляются в архитектуре модерна. Но если там мир видится как органическое целое, развивающееся по природным законам, то мир П. Цумтора — это прежде всего человеческий мир, включающий не только природу, но и технику, и коммуникации, и переживания. В нем здания *симбиотически* связаны с природным окружением. Соответственно, иерархизированная вселенная готики здесь сменяется на конкретный космос современного человека, в чем-то утрачивая масштабность, но приобретая соразмерность человеку, а не божеству. Недогматическая интерпретация классики позволяет учитывать исторические изменения и одновременно делает эту классику гораздо более актуальной и реальной.

Каждый отдельный проект Петера Цумтора представляет собой самостоятельное творческое целое. Они объединяются логикой метода архитектора, но имеют мало внешних формальных точек пересечения. Это объясняется главным образом тем, что философские установки, избранные автором, диктуют стремление к уникальности и подлинности произведения архитектуры.

ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ СОВРЕМЕННОГО ИСКУССТВА

На языке нашего времени «гуманизм» — слово бесконечно широкого значения. Слово нередко уводит мысль далее того, что мы предполагаем сказать. Вполне в духе сегодняшнего расширительного словоупотребления мы чаще всего употребляем это слово как выражение духа человеколюбия, отвечающего принципам человеческой природы, признания человека высшей ценностью. Однако, современная культура с её «мозаичным» строением смешивает всё и вся, стирая привычные рамки смысловых значений. Постмодернизм, как основополагающая доминанта современного культурного процесса, характеризуется «игрой мертвыми формами» [2, с. 40], отвлеченностью от человека и его проблем, опровержением человеком самого себя, утратой собственного «Я». Между тем, человек, в какой бы социокультурной реальности он не находился, живет потребностями — это неоспоримый факт — и среди всего многообразия потребностей (в безопасности, в продолжении рода, в любви и уважении, в знании, в общении и т. д.) совершенно особое место занимает потребность в самореализации и самоактуализации. Современная социокультурная действительность предоставляет массу возможностей для реализации человеком своих внутренних потенций. В разных сферах культуры человек, так или иначе, может «найти себя». Искусство в этом списке, как представляется, занимает далеко не последнее место.

«Искусство — это упражнение в человечности». [2, с. 45]. Искусство всегда шло бок о бок с человеком, потому как оно по природе своей со-человечно. «Искусство — это живая жизнь человеческого сознания внутри мира, меняющееся во времени сопереживание, художественное «сочувствие» бытию вселенной, параллельное объективному развитию событий движение души» [1, с. 22], помогающее найти ключ к потаенной, особого рода внутренней реальности, заключенной в каждом из нас, предоставляющее человеку право на индивидуальность и неповторимость. Именно в искусстве так явственно осознается важность и необходимость познания бесконечности и глубинности человеческой личности.

В то же время, ни для кого не секрет, что сегодня, характеризуя современную художественную реальность, все чаще и чаще прибегают к термину «дегуманизация», введенному в научный оборот Х. Ортега-и-Гассетом. Именно этот испанский философ еще в начале XX века указывал, на то, что «...новое художественное восприятие руководится чувством отвращения к «человеческому» в искусстве» [3, с. 154]. И действительно, многие произведения современного искусства, на первый взгляд, можно упрекнуть в отсутствии минимального уважения к человеку, в отсутствии интереса к его проблемам. «Гордые постулаты гуманизма, провоз-

глашавшие человека мерой всех вещей, способным преобразовать и обустроить жизнь по канонам истины, добра и красоты, не выдержали проверки современностью, которая «предъявляла» человека совсем иным, без прикрас и иллюзий» [4, с. 25]. Но ведь искусство от этого совсем не перестало быть антропологически ориентированным. История мирового искусства знает немало примеров тому, как на холсте, в скульптурном изображении не оставалось не только ничего человеческого, да и просто исчезала всякая изобразительность, уступая место смелым колористическим и композиционным решениям автора, его претензиям на теоретичность и философичность искусства. Между тем, это не значит, что человек внезапно стал безынтересен для Художников. Просто сместился акцент в его понимании «с гносеологических проблем на онтологические» [2, с. 43], с познания внешнего мира и места человека в нем на поиск бытийных оснований человеческого существования. Подобная расстановка приоритетов предоставила Художнику возможность максимального творческого самовыражения, репрезентации своего видения человека в новой художественной реальности. Это повлекло и изменения в манере изображения человека, в способах нахождения антропологических основ культуры. Все попытки современных Художников направлены на активизацию зрительского внимания, готовность взорвать рутинность и монотонность среды путем организации творческого со-участия художественному действию. Эпатажность, бравада, театральность неминуемо присутствуют в таких действиях. Всевозможные инсталляции, перформансы, хеппенинги служат именно этой цели.

Безусловно, что содержательность многих таких художественных нововведений довольно быстро стала вызывать сомнения. Но не стоит забывать, что в сфере искусства, как, в общем-то, и в любой другой сфере культуры, есть свои дилетанты, которые, маскируя свою художественную бездарность, просто скрылись под маской андеграунда. Между тем, настоящие Художники всегда найдут адекватный способ для обращения к человеческой личности, к смысложизненным вопросам ее бытия, причем сделают это красиво и, что самое главное, содержательно, заставив зрителя действительно задуматься над всем происходящим вокруг и внутри себя.

1. *Запесоцкий А. С., Шехтер Т. Е., Шор Ю. М.* Философия искусства Д. С. Лихачева // Человек. 2009. № 2. С. 17–33.
2. *Кривицун О. А.* Творческое сознание художника. М.: Памятники исторической мысли, 2008. 376 с.
3. *Ортега-и-Гассет Х.* Запах культуры. М.: Алгоритм, Эксмо, 2006. 384 с.
4. *Сомикова О. А., Гаева А. В.* Противоречия современной эстетики // Нижнетагильская государственная социально-педагогическая академия. Ученые записки. Общественные науки. Н. Тагил: НТГСПА, 2007. 96 с.

ОБРАЗ ГОРОДА: ФОРМИРОВАНИЕ КОНЦЕПТА

Существует такая фундаментальная диада, как мир-дом. По образному выражению писателя и философа С. А. Аверинцева, «одни и те же законы царят в малой вселенной человеческого дома и в большом доме Вселенной» [Аверинцев 1999]. Концепт «Дом» входит в ядро языкового сознания у русских. Установление смыслового объема концепта «Город» — достаточно сложный процесс. Когнитивная лингвистика «снимает противопоставление лингвистического и экстралингвистического, позволяя исследователю использовать один и тот же метаязык для описания знаний различных типов» [Баранов 1997: 14].

Филологический подход к проблеме, опираясь на основные постулаты и языкового сознания, и коммуникативного мышления, которые входят интегральной составной частью в когнитивное сознание [Попова, Стернин 2000], не претендует, что естественно, на всеохватность, абсолютную завершенность.

Когнитивные ресурсы языкового сознания участвуют в формировании принципов архитектурного мышления не только в современном, но и в историческом аспекте. Город и городская архитектура рассматривается как средство аккумуляции памяти исторических событий. «Города можно назвать аккумуляторами исторической памяти, — пишет А. Г. Раппапорт. — Архитектура городов не просто часть культуры общества, она такая часть этой культуры, которая поневоле постоянно взаимодействует с живыми людьми. Как и язык, она ежедневно и ежечасно участвует в современности и в то же время вносит в неё историческую память рода» [Раппапорт 2000: 52, см. также Лотман 1984: 3].

Чрезвычайно интересный материал в плане формирования «памятной», исторической составляющей образа города находим в новом издании книги П. Вайля «Гений места». В предисловии автор говорит о загадочности и очевидности связи человека с местом его обитания. «Ведает ею известный древним *genius loci*, гений места, связывающий интеллектуальные, духовные, эмоциональные явления с их материальной средой» [Вайль 2008: 5].

Выходу книги предшествовала серия телевизионных передач с тем же названием, в которых публицист выступал как ведущий, рассказчик. Вот здесь он ощутил растерянность, ведь предстояло «превращать картинки в слова», «а словесный образ очень уж отличается от визуального» [Вайль 2008: 5]. Интересно, что коммуникативное пространство заполняется не двумя коммуникантами (человек — город), а большим числом (великий человек — место рождения или обитания — город — автор — собеседник). Попытка связать культурное и коммуникативное пространства в контексте времени, безусловно, удалась П. Вайлю.

Примером удачного вербально-визуального представления городского пейзажа и формирования образа города стала также передача на ТВ «Одноэтажная Америка» с ведущими В. Познером и И. Ургантом и книга «Одноэтажная Америка» [Познер 2008]. «Путешествие двух звезд российского телевидения и од-

ного американского писателя по маршруту И. Ильфа и Е. Петрова», как сказано в аннотации к книге, дает возможность каждому создать свой индивидуальный образ.

Когнитивное сознание формирует картину мира на основе образов-представлений. Создание образа города и затем сохранение его, закрепление в массовом сознании, наполнение концептуальным смыслом (намеренная избыточность), возможно, одна из сверхзадач каждого действующего архитектора. Сохранить город для потомков не только как пространство материальной жизни, но как духовное пространство — это сверхзадача каждого творческого человека.

Классическим примером вербального уровня освоения образа может служить распространенная в языковом сознании архитектурная метафора, троп, в котором архитектурный термин занимает исходную позицию, а другое слово — производную, и в соотношении они представляют результат их взаимодействия. Часто упоминаемые метафоры настолько глубоко проникают в сознание, что теряют образность и не воспринимаются нами как собственно метафоры. Известно использование архитектурной метафоры в философии, в теоретических лингвистических построениях (Ф. де Соссюр использовал в качестве примера архитектурный ордер, говоря о понятиях парадигматики и синтагматики в языке).

Прослеживается даже своеобразный «архитектуроцентризм» в вербальном оформлении общественных отношений. Так, например, архитектурная метафора воспринимается как средство манипуляции сознанием, поскольку, свидетельствует политолог С. Кара-Мурза, «всегда затрагивает модель мира»: Перестройка, Прорабы перестройки, европейский дом, Окно в Европу, Построение вертикали власти и многие другие [Кара-Мурза 2000: 118].

Формирование концепта «Город» происходит исторически закономерно. Город как текст, город как метафора, город как средоточие коммуникаций — эти элементы концептуального пространства стали объектами исследования не только лингвистов. Метафора как механизм воздействия на языковой строй и на концептуализацию сознания значима в сфере архитектурного мышления. Вполне естественным стало в этой связи употребление термина язык архитектуры, язык архитектора без кавычек.

Так, концептуальный подход к проблеме современного города обнаруживаем в среде философов. Как утверждает маститый уральский политолог Константин Киселев, существует проект уникальной науки — гендерной географии. Города, как и люди, имеют имена, дни рождения, уникальный облик. Но есть ли у них пол? К. Киселев в статье «Мужской характер города»? развивает мысль (не новую в культурологической традиции) о том, что «Екатеринбург — город-мужчина, а Москва — город-женщина, а Петербург — гомосексуальный город». Можно, по его мнению, на основании аналитических данных создать географическую карту, на которой будет четко обозначено, «какие города мужчины, какие — женщины, а какие — нечто среднее» [Киселев 2006].

Метафорическую «картинку» родного города в Интервью корреспонденту газеты «АиФ-Урал» представил Председатель Уральского отделения Российской академии архитектуры и строительных наук, народный архитектор СССР Геннадий Белянкин, отрицая бессистемность в застройке городского пространства:

«Вот торчат по всему городу отдельные «гвозди», которые не собраны в ансамбли. Это самая главная ошибка, которая есть» [Белянкин 2006].

Анализируя современное состояние архитектурного процесса и архитектурного мышления, авторы-профессионалы отмечают также ряд негативных языковых тенденций, сопровождающих негативные же трансформации в архитектуре и концепте «Город». Так, например, отмечается засилие в языке архитекторов сленговых слов и выражений.

Формирование концептуального пространства вокруг лексемы «Город» во многом опирается на сложившийся стереотипический момент, который часто «программирует» восприятие. Смысловая интерпретация объекта определяет эмоциональную реакцию на него, реализуемую в отрицательных словарных дефинициях, например, дом — коробка, дом — чемодан. Так, Д. С. Лихачев сокрушается: «В современной архитектуре утомительно отсутствие значимости... Назначение здания должно быть выделено в нем. <...> Принято называть современные дома «коробками». Это неправильно — они чемоданы, старинного скучного фасона, все одинаковые Большие носильщики — архитекторы. <...> Архитектура сейчас онемела, не имеет своего языка. Вокзал может быть выстроен как крытый рынок, крытый рынок как цирк, дворец как один из корпусов завода Форда и т. д.» [Лихачев 2000: 192–194].

Для нас в этом интерпретационном фрагменте важен рефлексивный мотив, создающий почву для диалога — диалога времен, пространств, позиций. Это важный для семиотики искусства принцип: художественное произведение невозможно без художественной рефлексии, т. е. без метасемиотического сознания. Концептуальное «осознавание» реалии «город» происходит только в условиях коллективного рефлексивного процесса. «Образ Петербурга создавали не только архитекторы и его население. Его создавали поэты и писатели: Пушкин, Достоевский, Ахматова, художники — Махаев, Мартынов, Остроумова-Лебедева, Бенуа, Добужинский, а также Анциферов, В. Я. Курбатов и многие другие», — писал академик Д. С. Лихачев [Лихачев 2000: 192–194].

Концепт «Город» и его отображение в целостной метафорической языковой картине мира было бы неполным, если не учитывать вклад в этот процесс создателей города как реалии нашего бытия — профессионалов-архитекторов. Их концептуальная задача заключается в том, чтобы представить «Город» **средствами языка архитектуры**. Главным средством представления информации в рамках профессиональной художественной картины мира является визуализация пространства, или его наглядное представление.

Постмодернизм в его стиливой и идеологической неопределенности в значительной степени отразился и на архитектуре. Как известно, особое место в эстетике постмодернизма занимает ирония, игра. В искусстве и, в том числе, архитектуре выработался даже особый прием «интеллектуальной игры», основанной на узнавании, игре мысли (обратимся опять к упомянутому Д. С. Лихачевым «домысливанию в процессе сотворчества»). Хотя, вспомним, Ю. Борев категорически отрицал смех в архитектуре: «Единственный вид искусства, неспособный отразить комическое в действительности, — архитектура [Борев 1975: 93]. Прием иронической, или опосредованной метафоры столь же успешно внедряет в

сознание воспринимающего возможность, необходимость, сам факт подобного оформления архитектурного сооружения.

Примеры известны всему миру. Явно «несерьезное» (заданное творческим изысканием автора) сооружение в Барселоне, уже упомянутое нами. Современное здание, официально известное как «Танцующий дом», а в народе — «стакан» — в Праге.

Одним из таких приемов «встраивания» является создание игрового пространства в виде арт-объектов во многих мировых городах. Наблюдавшие «свежим» взглядом американское городское пространство, П. Вайль и А. Генис отмечают проявление иронии как приема, свойственного образам архитектуры американского постмодернизма. [Вайль, Генис 2004: 416].

Так разрушается образ «город-крепость», «город-стена», сформировавшийся в сознании горожанина (а тем более, негорожанина), особенно в период массовой индустриальной формальной застройки, и задается новый когнитивный посыл, заложенный в наше сознание: город — это не только ряды скучных серых зданий, это игра, праздник, символ, заставляющий размышлять.

На фоне повсеместного увлечения метафорикой, игрой в смыслы и разгадывания, прослеживается, к сожалению, одна очень волнующая тенденция, о которой с волнением пишет Максим Кантор [Кантор 2008]. Он считает, что массовое сознание сегодня — «шаманское, языческое, карнавальное». «Мир покрылся гигантскими цирками шапито, творениями модных архитекторов; высота куполов развлекательных комплексов достигает высоты египетских пирамид» [Там же]. Беспокойство автора понятно. Возможно, тенденция будет осознана, уловима и не разовьется в явление и далее в сущность.

Именно метафорическая сторона коммуникативного процесса позволяет генерировать у воспринимающего коммуниканта свой собственный смысл, часто не совпадающий со смыслом коммуниканта-автора, но формирующий картину мира на основе физической (в данном случае, графической) заданности знака.

1. *Аверинцев С. С.* Уходит эпоха // Литературная газета. 1999. № 40. 12 октября.
2. *Баранов А. Н., Добровольский Д. О.* Постулаты когнитивной лингвистики // Известия РАН. Сер. лит. и языка. 1997. Т. 56. № 1. 1997.
3. *Белянкин Г.* Гвозди в городе. «АиФ-Урал». 2006. № 39.
4. *Бореев Ю.* Эстетика. Изд-е 2. М., 1975.
5. *Вайль П. Гений.* Места. М., 2008.
6. *Вайль П., Генис А.* Собрание сочинений: В 2 т. Т. 2. Екатеринбург, 2004.
7. *Кантор М.* Шапито размером с пирамиду // «Новая газета». 2008. № 36. 26.06–29.06.
8. *Кара-Мурза С.* Манипуляции сознанием. М. 2000.
9. *Киселев К.* Есть ли пол у города? // «АиФ-Урал». 2006. № 39.
10. *Лотман Ю. М.* Труды по знаковым системам. Тарту, 1984. Вып. 18.
11. *Лихачев Д. С.* Русская культура. М., 2000.
12. *Познер В.* Одноэтажная Америка. М., Зебра Е, 2008.
13. *Попова З. Д., Стернин И. А.* Когнитивная лингвистика. М., 2007.
14. *Раннапорт А. Г.* К пониманию архитектурной формы. АДД. М., 2000.

ВИЗУАЛЬНО-ПРОСТРАНСТВЕННАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ АРХИТЕКТУРНОЙ СРЕДЫ

Под воздействием постепенного становления общества происходит развитие экономической, политической, культурной жизни людей. Резкое изменение условий жизнедеятельности, ускорение общественных процессов обусловили массовые личностные сдвиги. Запросы общества по отношению к жилищу, предметам бытового назначения вызвали изменения в оценочных критериях, появились и возросли требования к качеству окружающего пространства. Изменение условий жизнедеятельности членов общества в социокультурной среде влечет за собой изменение способов ее организации, т. е. образа жизни. Рост научно-технического прогресса влияет на образ жизни людей и влечет за собой изменение элементов городского пространства — архитектурной среды различных объектов в том числе.

Восприятие архитектурных пространств основано на функционально-конструктивной организации. Особенности восприятия архитектурного пространства и как составляющего его архитектурного объекта лежит в плоскости индивидуальных различий субъекта восприятия — горожанина. Восприятие индивида воспитано социально и исторически [1].

Сооружения для хранения автомобилей, а точнее, их архитектурный облик является очень утилитарным. Решение визуально-пространственной гармонизации сооружения лежит в плоскости субъективно-потребительского показателя. Ассоциативно-образное восприятие объекта окружающей застройки очень субъективно и зависит от степени восприятия человеком окружающей действительности. «Для горожан промышленных городов... через некоторое время характерно смещение и обеднение эталонов сравнения, «заземление» идеальных представлений о желаемом Городе. Жители сравнивают свой город с такими же ближними (вокруг себя)...» [2].

Изменение городской структуры посредством включения сооружений для хранения автотранспорта должно предусматривать механизмы компенсации, направленные на сохранение и совершенствование экологического равновесия городской среды за счет разнообразия и выразительности ландшафтных комплексов, увеличения биологического разнообразия растений организации, благоустройства, освещения. Обострение экологической ситуации в городском пространстве стало очевидным результатом того, что предпринимавшиеся ранее градостроительные меры с жесткими схемами развития улично-дорожной сети с преобладанием типового благоустройства фактически привели к нивелированию самой природы в городе, лишив ее возможность поддерживать благоприятные параметры жизнедеятельности человека.

Городская, жилая застройка 50–60-х годов как элемент городского пространства формирует дворовую территорию, которая является камерной или, по Курбатову И. Ю., замкнутым пространством и видится целостной архитектурной средой. Однако в силу развития автомобилизации города, индивидуальные автомобили хранятся во дворе, как правило, на газоне, что ведет к уничтожению окружающей природной среды. Жилые здания 70–80-х годов постройки характеризуются большими дворовыми территориями, причем достаточно обезличенными, поскольку являются, как правило, протяженными и открытыми пространствами и позволяют разместить подземные или полуподземные паркинги с устройством на крыше спортивных и детских площадок [4]. Целостный визуальный ряд элементов городской структуры нарушен включением в него элементов разбалансированной архитектурной среды паркингов (и не только ими).

На каждом этапе развития городского пространства, окружающего человека, отражается степень развития социальной зрелости общества, располагающего реальной возможностью оптимизировать взаимоотношения человека с природой на основе признания экологических приоритетов [3].

Взаимодействие всех функциональных элементов городского пространства определяет целостность архитектурной среды паркингов, которую субъективно оценивает потребитель. Целостность архитектурной среды паркингов понимается как совокупность методов ее организации, включающих как организацию самого объекта паркования, так и многократную компенсацию пространственно-экологического ущерба под размещение паркингов в городской среде. Поэтому современная архитектурная среда паркингов должна включать в себя элементы благоустройства, озеленения и освещения, а также элементы инфодизайна. Паркинг и элементы насыщения его архитектурной среды, взаимодействуя между собой при помощи объемно-планировочных связей, формируют комфортный уровень жизнедеятельности не только автовладельца, но и простых горожан.

Использование механизмов для улучшения визуальной упорядоченности архитектурной среды объектов для постоянного и временного хранения автотранспорта приведет к визуальному комфорту жителей города.

1. Федоров В. В., Коваль И. М. Мифосимволизм архитектуры. М.: КомКнига, 2006. 208 с.

2. Абанкина Т. В. Облик города в восприятии горожан исторических и новых промышленных городов. // Человек и город: Пространства, формы, смысл: материалы международного конгресса МАСП (Санкт-Петербург, 27–30 июля 1995 г.): В 2 т. Т. 2 / Междунар. ассоц. по семиотике пространства; под ред. А. А. Барабанова. Екатеринбург: Архитектон, 1998. С. 45–50.

3. Нефедов В. А. Архитектурно-ландшафтная реконструкция как средство оптимизации городской среды. Автореф. дисс. ... д-ра наук. СПб., 2005.

4. Лыжин С. М. Особенности формирования и развития жилищного фонда крупного города // Стройкомплекс Среднего Урала. 2006. № 3(96). С. 9–15.

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ СОЦИАЛЬНОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ БИЗНЕСА

Проблема социальной ответственности бизнеса не нова и до сих пор является объектом споров политиков, ученых и предпринимателей. В каждой стране элиты находили свою формулу взаимоотношения общества и бизнеса, исходя из той или иной социальной модели, того или иного мировоззрения. Для России этот вопрос является весьма актуальным в свете продолжающихся социально-экономических реформ. Российские политики, ученые, бизнесмены продолжают искать приемлемую для всех модель взаимодействия общества и бизнеса, однако, вопрос очень сложен в силу раскола национального самосознания. В этой связи и полезен опыт философского осмысления указанной проблемы.

Современное предпринимательство в той или иной степени появилось в результате социально — экономических процессов, которые были описаны и даже «запущены» либерально ориентированными философами, политиками, экономистами. Новое время и эпоха Просвещения стали временем рождения либерализма как философии и мировоззрения.

Либерализм (фр. *liberalisme*) — философская и экономическая теория, а также политическая идеология, которая исходит из положения о том, что человек свободен распоряжаться собой и своей собственностью.

Идеалом либерализма является общество со свободой действий для каждого, свободным обменом политически значимой информацией, ограничением власти государства и церкви, верховенством права, частной собственностью и свободой частного предпринимательства. Либерализм отверг многие положения, бывшие основой предшествующих теорий государства, такие как божественное право монархов на власть и роль религии как единственного источника познания.

К основным принципам либерализма относятся: индивидуальные права (на собственную жизнь, личную свободу и собственность); равные права и всеобщее равенство перед законом; свободную рыночную экономику; правительство, избираемое на честных выборах; прозрачность государственной власти.

Либералы опирались на теорию общественного договора (Т. Гоббса, Дж. Локка др.) и теорию естественного права. Люди родились свободными, но попали в рабство из-за стремления к неограниченной свободе. Свобода может быть реализована именно в рамках ограничений, налагаемых всеобщим законом. Исполнение всеобщего закона контролирует государство.

В экономическом аспекте либералы используют принцип свободного предпринимательства, который не подавляется государством (*laissez-faire*). Об этом говорил уже А. Смит в работе «Исследование о природе и причине богатства народов», а также другие видные представители «классической экономической школы» — Д. Риккардо, Дж. Ст. Милль, Ж. Б. Сэй, Ж. Симонд де Сисмонди и др.

Главное для либералов, чтобы государство не вмешивалось в экономический процесс. Ф. Хайек, М. Фридман, Дж. Сорос и др. утверждают, что любое вмешательство государства в экономику автоматически ведет к коррупции и снижению эффективности экономики.

В философском плане либералы отстаивали принцип индивидуализма, как краеугольный камень свободы. В этой связи логика либерализма ведет их к признанию преобладания части над целым. Целого не существует, либо его нельзя обнаружить. Любая попытка утверждать реальное существование целого ведет к умалению значения индивида, что нарушает принцип гуманизма либералов.

В этой связи Карл Поппер утверждал, что философия Платона, Гегеля и других мыслителей, утверждающих примат целого над частью, с необходимостью ведет к оправданию тоталитаризма.

Основой экономического либерализма является максимальная свобода предпринимательства. Современные теоретики и практики либеральной экономики утверждают, что термин «социальная ответственность бизнеса» используется в целом для подавления предпринимательской активности. Л. фон Мизес утверждал, что социалистическое государство не в состоянии обеспечить благосостояние граждан, поскольку без частной собственности и системы цен невозможно определить, что и как следует производить. Мизес показал, что любое централизованно управляемое хозяйство не в состоянии делать ничего кроме как постоянно пытаться выкарабкаться из экономической трясины. Без свободного рынка для товаров и услуг нет оценивающего механизма, объясняющего производителям и посредникам, что более всего нужно потребителям.

В книге «Дорога к рабству» Фридрих фон Хайек написал: «Проводимая в настоящее время повсюду (в Европе) политика предоставления защиты то одной, то другой группе очень быстро создает условия, при которых стремление к защищенности становится сильнее любви к свободе. Причина в том, что каждый раз при предоставлении полной защиты одной группе незащищенность остальных неизбежно возрастает...».

Милтон Фридмен выступал за максимальное снижение социальной ответственности бизнеса, утверждая, что свобода предпринимателя в конечном итоге ведет к процветанию всего общества. Известные руководители государств — М. Тетчер в Великобритании и Р. Рейган в США — использовали эти принципы для повышения эффективности своих экономик и в этом преуспели.

Таким образом, основной тезис либералов состоит в том, что чем меньше государство вмешивается в экономику, чем меньше социальная ответственность бизнеса, тем эффективней экономика и богаче общество.

Критики либерализма отмечают, что максимальная свобода, которая дается бизнесу в капиталистическом обществе, ведет к тому, что часть наиболее удачливых захватывает ключевые позиции в экономике и начинает подавлять свободу других.

Карл Маркс и Фридрих Энгельс утверждали, что бизнес является полностью социально безответственным, поскольку предприниматель не заботился об обществе, а стремился лишь к личному обогащению. Либертарианцы этого и не отрицали, правда, ставили этому утверждению знак плюс, а не минус.

Социалисты же полагали, что корысть может привести лишь к негативным результатам, к социальной напряженности, революции и войне.

Марксисты предлагали увеличить социальную нагрузку на бизнес с целью создания гармоничного общества и эффективной экономики. По их мнению, индивид не существует сам по себе — он продукт развития общества. То есть, в данном случае они утверждали, что целое больше суммы его частей.

Коммунисты и социалисты критиковали либералов в том, что их система рыночной экономики является бесчеловечной, так как полностью (по крайней мере — в теории) отказывается от заботы о гражданах.

Вечная погоня за предпринимателей за прибылью приводит общество к озлоблению и взаимной вражде. Для канализации этого озлобления капиталисты вынуждены культивировать национализм и теории расового превосходства, что стало причиной двух страшных мировых войн.

Сторонники социалистических идей не признают индивидуалистской установки либералов, которая, по их мнению, является антиобщественной. Социалисты ориентируются на холистские представления о человеке, считая его существом социальным.

Государство является необходимым условием выживания человечества в случае глобальных катастроф, когда потребуются мобилизация ресурсов. Государство может осуществить масштабные технические и научные проекты, которые раздвинут наше знание о Вселенной. Международную космическую станцию, Большой адронный коллайдер в ЦЕРНе стоимостью миллиарды долларов никогда бы не построили представители либеральной идеологии, так как он никогда не принесет прибыли.

Полагаю, что социалистические идеи более гуманны, так как они предполагают защищать человека и от государства, и от крупного бизнеса.

С. Л. Громова
Екатеринбург

ФИЛОСОФСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ «АВТОПОРТРЕТА С СЕСТРОЙ» В. Э. БОРИСОВА-МУСАТОВА

Художественные произведения Виктора Эльпидифоровича Борисова-Мусатова, художника эпохи Серебряного века, (1870–1905) отличают гармоничность и соразмерность образов. Особый музыкальный ритм его картин отмечает исследователь О. Я. Кочик (Кочик О. Я. Живописная система В. Э. Борисова-Мусатова. М.: Иск-во, 1980). Однако среди произведений В. Э. Борисова-Мусатова есть одно, выделяющееся из общего ряда — «Автопортрет с сестрой» (1898, Русский музей, Санкт-Петербург). Традиционно считается, что это одно из ранних произведений художника, созданное в период, когда он еще не нашел своей творческой манеры, и, вследствие этого, указанное произведение отличается по своему образному строю от других его произведений и отражает своеобразную «пробу

пера» художника. Также, по выводам исследователей, «Автопортрет с сестрой» выполнен в модных стилях того времени — символизме и импрессионизме, но особый авторский стиль художника, проявившийся в его более поздних работах, на данной картине представлен мало или вообще не представлен (См., например: Русакова А. А. Виктор Эльпидифорович Борисов-Мусатов. 1870 — 1905. — Л., М: Иск-во, 1966; Шилов К. Борисов-Мусатов. (Жизнь замечательных людей. Сер. биогр.). — М.: Мол. гвардия, 1985).

Да, действительно, «Автопортрет с сестрой» имеет свои образные и стилистические особенности, выделяющие его среди других произведений автора. На наш взгляд, особенности данного произведения, будучи именно выражением творческой манеры В. Э. Борисова-Мусатова, дают уникальную возможность рассмотреть творческий процесс в его становлении и воплощении, выраженный через образ самого художника. Философский смысл «Автопортрета с сестрой» раскрывается как Образ Творческого Процесса, показанный в динамике и развитии, содержащий в себе одновременно начало, кульминацию и путь перехода. Начинаясь в одной реальности, творческий процесс мягко и ненавязчиво по отношению к общей логике изображенного на картине перемещается в реальность, противоположную изначальной.

Создавая модель творческого образа, автор, прежде всего, проецирует будущее произведение на определенную реальность. Отражаясь в реальности, образ обретает свое материальное воплощение. Точки соприкосновения с реальностью будут обозначать границы создаваемого образа. Соразмерность творческого процесса — это соразмерность творческого образа той реальности, в которой он воплощается. Основываясь на вышесказанном, мы формулируем метод выявления образа в художественном произведении: это метод обозначения реальности (или реальностей), как своеобразной системы координат в любом исследуемом художественном объекте. Исследуя и сопоставляя реальности, мы получаем искомый результат — творческий образ художественного произведения как соразмерной системы. Предпосылкой для выявления возможной реальности в применении ее к данному примеру является для нас система философского знания. При помощи определенных философских категорий, таких как образ, движение, форма, смысл, мы определяем реальность, в которой находится изображенное автором содержание. Реальность, выявляемую для художественного произведения, мы условно назовем реальностью образа. Соразмерностью в этой реальности, соответственно, будет соразмерность ее реальности философского знания.

В качестве первоначального элемента реальности мы рассмотрим категорию движения на примере «Автопортрета с сестрой». Именно она, на наш взгляд, собирает части и детали образа в единый ритм.

Исследователь О. Я. Кочик предложила свой метод исследования живописной системы произведений В. Э. Борисова-Мусатова — музыкальный ритм. Используя данный метод, О. Я. Кочик рассмотрела такие произведения, как «Водоем» (1902), «Реквием» (1905), а также другие, кроме «Автопортрета с сестрой».

Воспользовавшись методом, предложенным О. Я. Кочик, рассмотрим «Автопортрет с сестрой», выявляя ритм и особенность движения внутри образа карти-

ны. Это будет первым шагом по выявлению реальности, в соответствии с предложенным нами методом.

Картина представляет собой, как видно уже из самого названия, автопортрет художника с сестрой. На картине изображен сам художник в правой части картины, близко к краю, так, что его фигура в полный рост оказалась полусрезанной правым краем. Художник изображен стоящим лицом к зрителю. Почти в центре картины, ближе к левой ее части, находится фигура сидящей сестры художника. Сестра изображена в профиль. Между стоящим художником и его сестрой находится небольшой декоративный столик с лежащими на нем цветами.

Фон для изображенной сцены — сад с растущими кустами на заднем плане, травой под ногами персонажей, изображенной единым цветовым массивом. В левой части картины, в левом верхнем углу, обращает на себя внимание растущий в кадке куст тропического растения агавы с крупными листьями.

В противовес полусрезанной правым краем картины фигуре художника, одетой в свободный, эскизно прописанный костюм белого цвета, куст агавы изображен достаточно конкретно. Кадка с агавой стоит на белом постаменте классической формы. Вместе с постаментом агава приобретает вид довольно устойчивой доминанты в пространстве художественного образа картины, обращая на себя внимание зрителя. Рассматривая все смысловые части картины и сопоставляя их друг с другом, приходим к выводу, что куст агавы представляет собой некую точку отсчета для выявления движения внутри образа.

От куста агавы через свисающий в сторону сестры художника лист движение переходит на фигуру сестры. Сестра изображена сидящей в профиль к зрителю в состоянии отрешенности и задумчивости. Внимание, а, соответственно, и движение, она на себе не останавливает. Движение переходит через сложенный веер в руке сестры к столу, проходит затем по лежащим на нем цветам и переходит к фигуре художника. Но, несмотря на то, что художник изображен стоящим во весь рост, движение скользит по фигуре художника вверх, плавно переходя к лицу художника и останавливаясь. Движение внутри образа картины закономерно и неизменно приводит внимание зрителя к одной-единственной смысловой точке — лицу художника.

Различие между движением проанализированных О. Я. Кочик произведений «Реквием» и «Водоем» и движением в «Автопортрете» очевидно. Движение, например, в «Водоеме» складывается в единый ритм. А в «Автопортрете» движение плавное, четкого ритма нет. Но именно в этом и состоит главная особенность «Автопортрета» и именно это и раскрывает его смысл.

Исходя из названия картины, а также принимая во внимание вспомогательные символы — стол, сад, куст агавы — можно предположить с большой долей вероятности, что картина представляет собой автопортрет художника в реальности его семейно-родовых связей. Эта реальность изображена достаточно условно, смыслового движения в ней нет. Сестра, один из главных действующих персонажей этой реальности, изображена в отстраненном от зрителя и самого художника состоянии. Смысловой контакт между художником и сестрой отсутствует, имеет чисто внешний, условный и символический характер (выраженный в символе стола и упомянутой в названии степени родства).

Указанная реальность семейно-родовых отношений — внешняя форма, в которой содержится истинный смысл произведения. Движение в картине, обозначая реальность семейно-родовых отношений, раскрывает этот смысл, переводя внимание из внешней формы на суть — индивидуальность художника. Начинаясь с точки, где изображен куст агавы («родовое древо?»), движение, проходя по пространству картины, собирает все ее части в единую форму и заканчивается на лице художника, переводя внимание на его индивидуальность. При этом художник намеренно не смотрит на зрителя, его глаза полузакрыты, что вполне соответствует настроению условности и символичности изображенной реальности. Внутренний мир художника не раскрыт внешними характеристиками (поза, выражение лица, костюм), его индивидуальность не выражена через внешнюю форму. Но это, судя по всему, и не входило в намерения автора по отношению к данному произведению. Главный смысл картины — перевод внимания на индивидуальность художника через сопоставление соразмерного и хаотичного.

Хаотичным здесь предстает реальность семейно-родовых отношений, изображенных посредством плавного, но неритмичного движения. Именно отсутствие ритма, так явно и четко выраженного в других, более поздних произведениях автора, характеризует изображенное как хаотичное.

И, вместе с тем, хаотичное, лишённое ритма и смысла, становится соразмерным и осмысленным, создавая собой образ — Портрет Художника. Изображенное на картине, имея внешнюю форму хаотичного, составляет единый, ясный и четкий образ. Все детали и части картины соединены между собой единой и соразмерной логикой относительно смысла произведения.

Образ Художника раскрывается здесь как Образ Творческого Процесса, хаотичные признаки слепой силы природы составляются в единую и стройную философскую систему — образ — силой творческого духа художника-творца.

М. Л. Губанкова

Екатеринбург

СУБЪЕКТИВНЫЙ ЦЕНТР ОПЫТА КУЛЬТУРЫ В АРХИТЕКТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

«Польза, прочность, красота», те самые от Витрувия, прошедшие сквозь времена и не изменившие основного смысла, являются ключом профессии людей, занимающихся архитектурой. Понимание смысла составляющих триады было различным и влияло на результаты деятельности зодчих, благодаря чему существует все богатство архитектурного наследия. Архитектура всегда отвечает вызову времени, аккумулируя знания и умение человека во всех сферах жизнедеятельности, создавая произведения содержащие представления человека о мире и своей роли в устройстве жизни на Земле. Представляет интерес трансформация представлений о пользе и красоте внутренних пространств многофункциональных общественных зданий и комплексов. Современный уровень развития техни-

ки дает возможность создать сложные многоуровневые атриумные пространства, насыщенные инженерными, информационными системами и ландшафтными образованиями.

Семиотико-герменевтические интерпретации архитектуры включают трактовку архитектурного пространства как принципиально субъективного центра опыта культуры, основанного на понимании архитектурного пространства как условия и формы бытия человека в мире [1]. К таким субъективным центрам опыта культуры можно отнести ландшафтные образования во внутренних пространствах общественных зданий и комплексов. Их особенности и формы представлены пространством, включающем взаимосвязанную совокупность природных (рельеф, грунты, растительность, вода) и искусственных (инженерно-архитектурные сооружения) компонентов. Все элементы этих пространств организованы таким образом, чтобы создать наилучшие условия для работы, творчества и отдыха людей.

Ландшафтное пространство это окружающая среда, творчески преобразованная для решения функциональных задач в сочетании с воплощением потребности в гармоничном мире.

Методы семиотики могут быть использованы для понимания и объяснения построений таких систем, особенно ограниченных и замкнутых ландшафтных образований, связанных с внутренними пространствами архитектурных сооружений. Всякое здание может быть воспринято двояко: снаружи, как пластическая масса, и изнутри как коммуникативная пространственная форма, отраженная и изолированная от остального пространства материальной оболочкой [2]. В архитектуре пластической данностью является как раз сама оболочка, как бы совершенно независимая от ее содержимого, однако в том случае, если в организации пространства значительную роль играют ландшафтные образования может возникнуть качественно новый уровень взаимодействия архитектуры и природы.

Механика формообразования свидетельствует о том, что условия потребления являются также условиями воспроизводства и преобразования смыслов. Мы живем в исторический период, когда формы восстанавливаются с удивительной быстротой, сохраняясь невзирая на кажущееся устаревание. Современный потребитель отмерших форм приспосабливается к прочтению сообщения, он уже не может читать его с непосредственностью, с которой оно читалось некогда, но вынужден искать свой ключ. Предложение коммуникативной модели открытого процесса предстает как поступательное движение семиозиса. Семиология, создавая маленькие «системы» не может стать одной Системой. Рассматривая закрытые семиотики в свете открытой модели, включая их в процессуальность необходимо учитывать такой фактор как обстоятельства. Обстоятельства предстают как комплекс биологических фактов, экономический контекст и внешние влияния, которые обрамляют всякую коммуникацию, направляют и моделируют независимый ход процессов означивания [3].

Человек осваивает мир, благодаря ему природа превращается в культуру.

Связанность, взаимозависимость человека и мира природы отражены в городских условиях. Этот уровень представлен планировочными элементами, закрепленными в структуре города, как целостная система зеленых насаждений.

Этот аспект крайне важен, так как именно здесь лучше всего поддаются учету и оценке ощущения обитателя среды, индивидуума, ради которого в конце концов существует город. Необходимо создать в городских поселениях среду, не менее благоприятную и здоровую, чем естественная природа. Восстановление контактов и связи с природой непосредственно в повседневной жизни горожанина представляется позитивным направлением в профессиональной деятельности архитекторов и дизайнеров.

В крупных городах оторванность от природы усугубляется наличием экологических проблем, представляющих опасность для здоровья людей. В современных условиях одним из путей изменения ситуации в благоприятном для человека направлении может стать активное включение в состав внутренних пространств различных общественных зданий и комплексов ландшафтных образований — островов природы. Создание в архитектурном пространстве увлекательных сценариев содержательного общения с природой (развлекательного, познавательного, оздоровительного, успокоительного) на основе новейших технологий порождает неограниченные возможности формирования среды с позитивными характеристиками. Эти вопросы требуют внимательного и разностороннего анализа, начиная с представлений человека о себе и своем окружении.

Изначальное единение существует в восприятии, где оно проявлено лучше всего. Восприятие первично к воспринимаемому и воспринимающему, оно является основой, в которой укоренены все акты: воображения, воспоминания или суждения. Глубина и форма более непосредственно, чем другие пространственные измерения открывают связи воспринимаемого объекта в пространстве и времени. Форма есть более или менее постоянная, фиксируемая нашим сознанием граница между внутренним и внешним.

Любой организм, приспосабливаясь творит себе свою форму, чтобы не погибнуть, и формирует окружающее, все более адаптируя его к своим нуждам, самоутверждается и создает новое высшее единство субъекта и объекта, творя новый мир по своему образу и подобию. Поскольку человек полагает высшую ценность в своем трехмерном «я» и в других аналогичных пластических единицах, оцениваемых или создаваемых по аналогии с ним самим, поскольку он склонен видеть божественное во всем прочно-осязаемом, во всем, что доступно его власти и умению, — постольку человек творящий мир и стремящийся к возвеличиванию и утверждению своей телесной и духовной личности, воспринимает всякую оболочку, как средство к выявлению пластически ценного [2].

Человек создает и использует в глубинно-пространственных композициях ландшафтных образований огромное разнообразие соотношений форм различных элементов, естественных и искусственных, создавая впечатления и ощущения, усиливая их освещенностью, цветом, фактурой.

Глубина наиболее «экзистенциональное» из всех пространственных измерений, поскольку она свойственна перспективе, но не вещам, а объект не является ее источником. Глубина это параметр, в котором вещи и элементы вещей вложены друг в друга, в то время как ширина и высота — параметры, в которых вещи расположены рядом. Что же касается связи воспринимаемого объекта и субъективного восприятия, то она не может объединить их в пространство без

того, чтобы не объединить их и во времени. Они — современные. «Порядок сосуществования» неотделим от «порядка последовательности» или, вернее сказать, время не является только лишь осознанием последовательности [4]. Человек со всеми тонкостями и индивидуальными особенностями восприятия, проживая экзистенциальное пространство в окружении себе подобных, вынужден постоянно взаимодействовать с внешним миром в контексте создаваемой урбанистической среды, которая сегодня далека от совершенства.

Потребность в создании более гуманной и гармоничной среды жизнедеятельности по отношению к реально существующей урбанистической среде, характеризующейся, на фоне всеобщей глобализации — экономической и экологической неустойчивостью, незащищенностью, оторванностью от природы, информационными перегрузками порождает новые тенденции формирования пространства. Перспективной представляется гармонизация в сфере создания общественных коммуникативных пространств с активным включением ландшафтных образований.

Сложная многоуровневая урбанизированная среда обладает огромными возможностями воздействия и влияния на человека. Ландшафтный каркас структуры городских пространств является знаковой коммуникативной системой, привходящей во внутренние пространства общественных сооружений.

Формирование пространств ландшафтных образований создается сценарием чередования открытых — закрытых пространств, глубинным построением пейзажей, линейной и воздушной перспективой, связанностью с внешними открытыми пространствами. Интеграция внутренних и внешних пространств общественных зданий с включением ландшафтных образований может быть достигнута с использованием новых технологий. Вовлечение элементов природы в создание архитектурных композиций (например вертикальное озеленение стен, водные струящиеся покрытия с подсветкой, активный рельеф с травяным покрытием) создает новые возможности интерактивного общения человека с природой. Функциональное и знаковое зонирование объемно-пространственных композиций должно включать трактовку архитектурного пространства как субъективного центра опыта культуры. Природные компоненты ландшафтных образований в любом архитектурном контексте способны быть носителями положительных эмоциональных и эстетических характеристик пространства, способствующих процессам оздоровления, гармонизации среды жизнедеятельности человека.

В XXI веке изменения составляющих триады Витрувия, скорее всего будут происходить под влиянием эгоцентрического сознания, развития чувства ответственности, бережного отношения к природе и человеку, а также предсказуемых и непредсказуемых обстоятельств. Представления о пользе и красоте дополняются пониманием необходимости постоянных гармоничных связей с природным окружением во всей его красоте и богатстве в структуре общественных зданий и многофункциональных комплексов.

1. Янковская Ю. С. Семиотика в архитектуре — диалог во взаимодействии: Место семиотических исследований в современной теории архитектуры. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2003 125с.

2. Габричевский А. Г. Морфология искусства. М.: Аграф, 2002 — 864 с.
3. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. — СПб: symposium, 2006. 544 с.
4. Мерло-Понти М. Пространство / Перевод В. А. Суровцева и Е. А. Наймана второй главы второй части книги М. Мерло-Понти “Феноменология восприятия” выполнен по изданию: M. Merleau-Ponty Pheno-menologie de la perception. Paris: Gallimard, 1945. P. 281–344.

Н. Л. Девятова

Екатеринбург

ВОПЛОЩЕНИЕ ИДЕАЛОВ СОВЕТСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ЦПКиО

Садово-парковое искусство зародилось в глубокой древности и до сегодняшних дней не теряет своей актуальности. Парк выражает в своей структуре основные доминанты культуры, в которой существует.

Рассмотрим советский парк как явление культуры советского периода отечественной истории. Новый тип парка появился в 30-е гг. XX в. и прекратил свое существование с распадом СССР в 1991 году. На протяжении всей своей истории в парке воплощались идеалы советской культуры. В разные этапы советской истории они были отличными. Главным идеалом, объединившим все периоды советской истории, был коммунизм. Парк культуры и отдыха стал прообразом светлого коммунистического мира. У советского человека была *вера в грядущую гармонию, в город-сад* [Круглова Т. А. Советская художественность, или Нескромное обаяние соцреализма. Екатеринбург, 2005. С. 96].

Основой, на которой зарождался первый парк, была идеология Пролеткульта, основными элементами которой провозглашались труд, коллективизм, человечность. Это было время работы множества творческих группировок, поиска эффективных способов проведения марксистско-ленинских идей в сознание людей. Новый парк был экспериментальной площадкой, в его строительстве приняли участие множество рабочих Москвы, большинство пожеланий трудящихся были учтены и реализованы на территории парка. Идеи коммунизма в парке «не били в лоб», а проводились ненавязчиво, но эффективно. Театральные постановки, музыка, развлечения содержали воспитательный компонент, а открытое пространство неба над парком, деревья, цветы и фонтаны сглаживали напор идеологической информации. Парк продемонстрировал свою эффективность, стал чрезвычайно популярен среди трудящихся и впоследствии распространился по всему Союзу.

Парк — полифункциональное учреждение, призванное сформировать новый тип советского человека. Новый советский человек также — идеал культуры. Он верит в победу коммунизма во всем мире, он усердно трудится для увеличения мощи своей страны, он патриот и защитник СССР, он справедлив с точки зрения коммунистической морали, физически-развит, политически-убежден, эрудирован и «культурен». *«Культурность» была для новых людей не подлежащей сомнению*

ценностью. Эти люди — советские постольку, поскольку их самообраз не выходит за пределы советскости. Их мир — мир советской культуры, а социалистический реализм — именно то искусство, смотря в зеркало которого, новый человек обретал желанную идентичность [1, 92]. Эстетизированный образ этого нового человека в парке предстал в скульптуре. Это были изображения мужчин и женщин «из народа» с крепкими телами, в рабочей одежде и с соответствующей трудовой атрибутикой. Например, скульптуры девушки со снопом ржи, сталевара. Поскольку на территории парка велась пропаганда активного образа жизни и предлагались разнообразные виды спортивной деятельности, то и парковая скульптура была также призвана сформировать стремление советских трудящихся к занятиям спортом: девушка с веслом, юноша со штангой, футболит, лыжник, пловец и т. д. Необходимо отметить, что образ человека — передовика труда, коммуниста и спортсмена, излучал уверенность, отвагу, оптимизм, открытый (честный) взгляд был устремлен вдаль, в счастливое будущее. Выражение лица было либо сосредоточенное, выражая ответственность за строительство великого будущего, либо счастливое от побед и успехов социализма. Были распространены барельефы с групповыми изображениями, связанные с идеями коммуности, сплоченности и единства советского народа.

Конечный результат сплоченного труда советских людей — коммунизм — счастливый и справедливый мир равных людей, также предстал как эстетический идеал. Главными его характеристиками в парке были масштабность, разнообразие, всеохватность. Эстетика масштабности и грандиозности проявлялась в огромных пространствах, которые выделялись под ЦПКиО в крупных городах, в строительстве внушительных входных групп в парк, в создании обширных цветочных клумб-картин, в наличии длинных и широких парковых аллей и др.. Формы деятельности в парке, как уже упоминалось, спорт, политико-воспитательная работа, культурно-просветительская, развлекательная, творческая, соревновательная и т. д. Всеохватность проявлялась в том, что парк был рассчитан на огромные массы посетителей, но и условно заключал в себе весь мир. Флаги, стенды, национальные мероприятия союзных республик в парке напоминали о все большем распространении коммунистических идей и ближайшей победе коммунизма.

30–50-е годы — период правления Сталина. В это время сфера художественного творчества подвергается жесткому контролю и оценке с точки зрения соответствия идеологии. Работа парка культуры и отдыха строилась на основе четкого исполнения задач партийного руководства. Утвердилось искусство соцреализма, основные принципы которого: идейность, народность, простота и доступность, правдивость. В 30-е годы продвигались идеи многонациональности СССР. В парках организовывались фестивали дружественных и союзных народов с демонстрацией образцов национального искусства.

В 1941 году началась война с фашистской Германией. Главным направлением идеологической работы стало укрепление единства советского общества, дружбы народов СССР и патриотизма. Во многих городах, находящихся вне территории военных действий, парки продолжали свою работу, существенно сократив масштабы деятельности: устраивали сеансы документального патриотичного кино, но также организовывали танцевальные вечера, давали возможность людям просто

погулять, вспомнить мирную жизнь. Часть территорий парков была отдана под военные нужды: госпитали, склады.

После окончания войны требовалось восстановление разрушенных производств и хозяйств. Для поднятия трудового духа народа уставшего от войны был сформирован образ советского человека — победителя. В парках он отразился в новых скульптурах военных и памятниках в честь героев войны, военных подразделений и отрядов. В то же время парк был одним из немногих доступных видов отдыха.

С приходом в 1953 году к власти Н. С. Хрущева связаны процессы демократизации в советской России. Этот период ознаменовался такими событиями как Международный молодежный фестиваль в Москве, первый полет в космос Юрия Гагарина, сельскохозяйственная реформа и освоение целины. В парках эти события отразились в появлении новых аттракционов космической тематики, в образе кукурузы — королевы полей. Проникновение новых идей из-за рубежа отражалось в появлении новых музыкальных течений, таких как рок-н-ролл, минималистского стиля в малой архитектуре парка и одежде посетителей. Появились «стиляги», подражавшие американскому стилю жизни.

Эпоха Брежнева охарактеризовалась некоторым возвратом к строгим принципам и требованиям четкой ориентации на решения съездов партии. Но процесс проникновения зарубежных образцов уже был запущен. Среди молодежи были популярны Битлз и западные танцы, появился свой рок-н-ролл, свой джаз, свой рок, свой андеграунд, свои барды. Деятельность парков же велась по строгим шаблонам, новых идей и форм было мало, формализм снижал популярность парка.

Перестройка привела к распаду СССР и парка культуры и отдыха в том числе. Сегодня на месте советских парков создаются прототипы американских парков развлечений, но у огромного количества людей остается ностальгия по парку советского периода — островку естественности, кусочку «рая на земле», несмотря на всю его идеологизированность.

В. А. Ерофеева

Екатеринбург

ФОРМИРОВАНИЕ СИСТЕМЫ СОВРЕМЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Ценности в обществе не возникают сами по себе, как природный феномен. Витальные, социальные, политические семейные, моральные, религиозные, эстетические ценности — это кристаллизованное за многие века и десятилетия система взглядов и предпочтений людей в данных социально-экономических и культурных условиях. Ценности определяют смысл целенаправленной деятельности, регулируют социальное взаимодействие, внутренне побуждают человека к творчеству. Сейчас происходит смена эпох, когда начинается время активного развития тех возможностей, которые сформировались в предыдущий период со-

зрения и стабилизации. Так какая же система ценностей сегодня нужна современному обществу и человеку?

В XXI веке окончательно сменился образ жизни широчайших слоев населения. Большинство людей переселилось из деревень и сел, где человек придерживался традиционного уклада жизни, в гигантские социо-культурные системы. В начале позапрошлого века городское население составляло около 3 % всего человечества, в середине XX века горожанами стали 40 %, а к 90-м годам — это более 60 % граждан. В условиях массовой урбанизации кардинально изменились способы и формы восприятия человеком действительности.

Современный индивид живет в мире, наполненном тысячами материальных предметов, массой услуг, получает гигантское количество информации по системе телевизионной и компьютерной связи, участвует в большом количестве социальных контактов. В рамках экономической системы во всемирном масштабе осуществляется переход от «работы на себя» (на собственном наделе, характерном для традиционного общества) к «труду по найму» (коллективная работа под контролем выше стоящих органов). В то же время возникает более интенсивная глобальная взаимосвязь, когда культурные образцы (западной массовой культуры), научные достижения, произведения искусства, новые формы социальной и политической жизни транслируются и усваиваются в течение достаточно короткого времени по всему «цивилизационному пространству». Конечно, любая нация, большие или малые социальные группы принимают из системы общекультурных человеческих связей только то, что соответствует их духовному настрою и уровню развития.

Сложившиеся в европейской культуре ценности, с опорой на идею активно-го преобразования действительности привели к тому, что такие проблемы как загрязнение окружающей среды, угроза термоядерного конфликта, истощение энергетических ресурсов и многое другое затронули и восточный мир, в котором доминирует принцип приспособления человека к существующей изначально природной и социальной среде. Когда усилия общества направлены лишь на экономическое развитие и не имеют ограничителей в виде духовно-нравственных ориентиров, когда человек признает лишь прагматическую систему ценностей, когда возникает проблема между декларируемыми и реальными ценностями, оказывается, что не достаточно провести лишь экономические реформы в обществе и технологические изменения на производстве для преодоления сложившегося кризиса.

Формирование целостности мира предполагает принятие общих ценностей предпосылок. Без них любое взаимодействие невозможно, так как разные системы ценностей разъединяют людей. Современная культура, интегрирующая различные страны в единое целое, должна основываться на общечеловеческих ценностях: формировании движений в защиту прав личности, гуманизме, творческом развитии личности, распространении научного знания и передовых технологий, взаимообогащении национальных культур, бережном отношении к жизни и окружающей среде. Впервые некоторые из таких ценностей были сформулированы мировыми религиями (буддизмом, христианством, исламом) в виде общечеловеческих заповедей. В европейской культуре наиболее ярко это проявилось

в этико-философских трудах Т. Гоббса, П. Гессенди, М. Вольтера, Ж.-Ж. Руссо, И. Канта, Г. Ф. В. Гегеля, Г. Гердера и др. В этических воззрениях русской религиозной философии, уходящих корнями в XIX век и получивших свое развитие в XX веке (Н. Ф. Федоров, В. С. Соловьев, Н. Бердяев, Н. К. и Е. И. Рерихи и др.), с одной стороны, прослеживается критика западного общества с его свободной конкуренцией, рационализмом и всеобщим отчуждением, с другой стороны, имеет место поиск «всеединства», «соборности», «утраченного коллективизма», как своеобразного русского варианта «гражданственности».

Развитие новой системы ценностей — это внутренний стержень современной культуры и духовная опора для личности, помогающая устоять перед жизненными испытаниями. Необходимо, чтобы материальное измерение и духовные области культуры сотрудничали, а не конкурировали друг с другом, так как нахождение «золотой середины» позволит сохранить культурные и духовные традиционные основы общества, аккуратно и осмотрительно совместив их с инновационными технологиями. Ученые различных стран практически единодушны в том, что человечество сумеет преодолеть экологические и другие глобальные проблемы, но при условии, если осуществится переход к построению цивилизации на иных ценностях. Они должны базироваться не исключительно либо на антропоцентризме, где человек (его потребности) поставлен в приоритетное положение по отношению к природе, либо на социоцентризме, где личность становится «заложником» определенной социальной системы. Современная система ценностей должна не разъединять, не отчуждать человека от других людей, от природы и от самого себя, а напротив, объединять, собирать людей в общности любого уровня: семью, коллектив, народность нацию, государство, общество в целом.

Е. А. Зудина
Екатеринбург

ПРОБЛЕМЫ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА — ПРОБЛЕМЫ ГРАФИЧЕСКОГО ДИЗАЙНА

«Информационное общество» — это не только констатация социальной действительности, но и объект изучения для различных областей науки. Теория «информационного общества», сформировавшаяся на основе трудов Д. Белла, Д. Рисмана, А. Тоффлера, З. Бжезинского еще в 60-е годы XX века, сегодня по праву может считаться «материализованной». Но теория не исчерпала свою актуальность, вопреки пессимистичным прогнозам экономического кризиса сфера информационных технологий развивается ускоряющимися темпами. Характерной чертой «информационного общества» является возрастание степени значимости информации в социуме, что привело к формированию пространства глобальной коммуникации. Современный этап изучения теории «информационного общества» связывают с именем Йонея Масуды, основателя Японского института

информационного общества. Особая роль в его исследованиях отводится осмыслению коммуникативного пространства и информационных сетей, их взаимному влиянию на социум. Дизайн, развиваясь в пространстве глобальной коммуникации, открывает в себе новый потенциал и теперь это — Коммуникативный дизайн — дизайн, который с помощью графики выстраивает коммуникацию, связь между ее участниками (потребитель/производитель, пользователь/сеть, индивид/общество). Построение визуальной коммуникации — задача дизайнера-графика. Благодаря своим коммуникативным свойствам, мобильности и гибкости дизайн трансформируется, отвечая задачам, поставленным в новых условиях глобальной коммуникации.

Одной из основных проблем информационного общества является организация информационного пространства. Всемирная компьютерная сеть, именуемая Интернет, изначально создавалась в качестве канала для передачи текстовых файлов, сегодня это многофункциональное информационное пространство. Современная Интернет-среда — это площадка самопрезентации, всемирная база данных, общедоступный информационный архив, глобальный электронный рынок и «паутина» социальных сетей. Резкое увеличение объема публикуемой информации обусловлено стремительным развитием информационных технологий. WEB-дизайн, в качестве направления графического дизайна, занимается проблемой организации информационного пространства с помощью принципов эргономики, лежащих в основе Юзабилити (Юзабилити (англ. usability — «удобство, практичность и простота использования)). Однако задача WEB-дизайна сводится не только к понятной и простой организации информации, но и к эстетическому ее представлению. Проблема первостепенности визуальной оболочки или контента является одной из основных в теории WEB-дизайна.

Другим не менее важным вопросом информационного общества является проблема так называемой Виртуальной Реальности. Современные достижения использования в сети Интернет аудио- и видео-продуктов позволяют создавать иллюзию иной среды, отличной от реальной действительности. Виртуальность — это воображаемая среда, где переживание реальности происходит посредством образности. Ключевой момент Виртуальной Реальности — эффект погружения или полного присутствия в иной среде. Человек, пользователь, переключая восприятие действительной реальности на Виртуальную Реальность, перестает быть сторонним наблюдателем, включаясь в виртуальное пространство. Всемирную сеть Интернет на сегодняшний день можно считать одним из примеров виртуальной реальности. Интернет-пространство сформировано информацией, часть из которой отражает действительное существование объектов реального мира, другая часть — неформализована и абстрактна. Интерактивное соучастие Пользователя, включенного в процесс проектирования трехмерного WEB-проекта можно считать одним из приоритетных трендов WEB-дизайна. Трехмерная среда WEB-сайта — отличная от всех, существующих на данный момент. Такой технологический прорыв приведет не только к прогрессивным изменениям, но и к сопутствующим социальным, философским и культурологическим проблемам. Интересный с точки зрения создателей, и захватывающий с точки зрения пользователя, Виртуальный мир представляет опасность для человека социального.

Все больше пребывая в иной реальности, человек теряет свойство социальности в действительной реальности. Проблема необратимой трансформации сознания Пользователя Виртуальной Реальности — это проблема, как социальной ответственности, так и профессиональной этики создателя Виртуальной Реальности — дизайнера. Границы реального и виртуального пространства, контроль перехода из одного пространства в другое, их взаимодействие и одновременное пребывание одного Пользователя в двух мирах — ряд основных проблем специалистов не только в области кибернетики и программирования, но и в области культурологии, социологии, эргономики и дизайна.

Следующая проблема «информационного общества» заключается в противостоянии глобальности информационного мира и частности отдельного сообщества. Техническое развитие и доступность сети Интернет породили новый информационный тип культуры, ведущий к формированию различных виртуальных сообществ. Пространство глобальной коммуникации пополняется все новыми сетевыми субкультурами. М. Кастельс, профессор социологии Калифорнийского университета, отмечает, что сетевые сообщества одновременно выступают и средством и результатом всемирного процесса глобализации. Сетевые субкультуры, как и реальные, имея глубокую концептуальную основу своего существования, так или иначе, нуждаются в идентификации и других сопроводительных визуальных отличиях, что становится одной из задач коммуникационного дизайна, действующего в сетевом пространстве.

Таким образом, задачей Коммуникативного Дизайна является формирование ответов на проблемные вопросы «информационного общества», проектирование решений в условиях неудовлетворенности общества существующей ситуацией.

1. *Алексеева И. Ю.* Возникновение идеологии информационного общества. Распределенная конференция «Технологии информационного общества 98 — Россия». <http://www.iis.ru/events/19981130/alexeeva.ru.html>.

2. *Белл Д.* Социальные рамки информационного общества // Новая технократическая волна на Западе. М.: Прогресс, 1986.

3. *Белл Д.* Третья технологическая революция и её возможные социальные последствия. М.: АН СССР, ИНИОН, 1990.

4. *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. М.: Академия, 1999.

5. *Варакин Л. Е.* Глобальное информационное общество: Критерии развития и социально-экономические аспекты. М., 2001.

6. *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М.: ГУ ВШЭ, 2000.

7. *Красильщиков В. А.* Ориентиры грядущего: постиндустриальное общество и парадоксы истории // Общественные науки и современность, № 2. 1993.

8. *Масуда Е.* Информационное общество как постиндустриальное общество. М., 1997.

9. *Тоффлер Э.* Третья волна. М., 1999.

10. *Тоффлер Э.* Шок будущего. М., 2002.

11. *Турен А.* Возвращение человека действующего: Очерк социологии. М., 1998.

СМЕНА ОБРАЗА НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX ВЕКА

Знание — это неотъемлемая составляющая жизни общества и человека. На ранних стадиях существования общества его познавательная деятельность была тесно связана с повседневной жизнью и материальной деятельностью. Постепенно знание отрывается от жизни, причем настолько, что мысленные конструкции теоретических наук превратились в самостоятельно существующий и, более того, истинный образ мира.

Размышляя о причинах духовного кризиса в Европе начала XX века, Э. Гуссерль увидел их в кризисе европейской науки: стремясь к объективному познанию мира естествознание утратило непосредственную связь с реальным миром, вследствие чего оно потеряло всякий смысл. Идеализированному миру объективных наук Гуссерль противопоставил «жизненный мир», забытый фундамент естествознания. И как оказалось не только естествознания.

Вернуться к реальному миру немецкая философия пыталась не раз. Одна из таких попыток была сделана романтиками и, в частности, Ф. Шеллингом, который обратился к природе как единственной реальности. В натурфилософии Шеллинга нашли отражение достижения естествознания XIX века. Новые идеи позволили Шеллингу сформировать принципиально иной взгляд на природу. Природа для него больше не мертвый объект, а живая, одухотворенная сила мира, которая порождает из себя самой, она едина и целостна. Человек, его деятельность и результаты этой деятельности, другими словами культура, рассматриваются как продолжение природы, необходимая составная часть вечной «цепи жизни».

Еще более решительный шаг к действительности и разрыву с традиционной философией делает А. Шопенгауэр. Свой труд «Мир как воля и представление» философ считает «новой философской системой, причем новой в полном смысле этого слова». Абсолютную новизну своей философии Шопенгауэр усматривает в попытке «объяснить мир из человека», увидеть мир как нечто живое и осмысленное, нравственно ценное» (4, 9, 11). В качестве исходного пункта своих размышлений Шопенгауэр взял тезис «мир — это мое представление», что означало признание первичности человека как телесного существа. Познающий субъект Шопенгауэра не вне мира, он часть мира, который представляет собой различные ступени объективации «воли к жизни». Человек — высшее проявление воли. «Воля к жизни» характеризуется отсутствием всякой цели, она есть лишь бесконечное стремление. То же самое «вечное становление» наблюдается и в человеческой жизни, поэтому тоска, скука, страдание в принципе неустранимы из нее. «Согласно Шопенгауэру... жизнь в этом наисквернейшем из миров не стоит того, чтобы жить, чтобы утверждать ее. По такому учению, и жизнь, и, следовательно, сущее как таковое в целом надлежит отрицать» (3, 26).

Тезис Шопенгауэра взять за основу своих философских размышлений «жизнь» оказался особенно близок Ф. Ницше. Зашите и прославлению жизни он посвятил

свою философию. «Пессимизм слабости» А. Шопенгауэра Ф. Ницше пытается преодолеть «пессимизмом силы». В условиях, когда мир сверхчувственного перестал быть источником полагания ценностей, таковым у Ницше становится жизнь.^(3, 27) Разделение мира на «истинный» и «кажущийся» было выдуманно для того, чтобы оклеветать жизнь, обесценить единственный мир, который существует, никакого другого мира нет, как нет и другой жизни, есть только этот мир и эта жизнь и она есть «воля к власти»

Размышляя о жизни, Ницше делает акцент не ее телесной стороне, однако это не означает, что человеческую жизнь он приравнивает лишь к жизни тела. Ницше стремится восстановить утраченную человеком гармонию души и тела, так как для него очевидно, что в культуре с преобладанием аполлонического, рационального начала и христианской морали, высшие ценности утратили свое значение, как впрочем утратила свою ценность и сама жизнь, ее дионисийское, деятельное начало. Ницше был один из немногих, кто обратил на это внимание. Он протестует против культуры, в которой жизнь перестала быть естественной. Человек потерял связь с природой и со своей собственной и с той, что его окружает, он разучился слышать голос бытия. Люди подобно машинам ведут какую-то механическую, бессмысленную и безответственную жизнь. И все это, по мысли, Ницше результат неправильного воспитания, оно должно быть целостным: воздействовать необходимо не только на разум и чувства, но и на тело. Так поступали древние греки, поэтому они остались *первым культурным событием* в истории» (2, 2, 622).

Таким же — гармоничным и целостным — видит Ницше и свой идеал: Гете. Очевидно, что такая цельность и собранность — это результат не столько воспитания, сколько самовоспитания. Творение самого себя предполагает определенные усилия самого человека: «суровую самодисциплину своего «Я», кроме того процесс самовоспитания должен быть осмысленным, поэтому Ницше настойчиво призывает «учиться думать». Осознание собственной недостаточности, сократовская мудрость незнания и будет тем, что питает «волю к жизни», желание жить даже в самых сложных условиях — это то, что Ницше назвал «дионисиевским» началом или «волей к власти» (2, 2, 629)

Итак, размышляя о времени и о себе, немецкая философия XIX века открыла понятие «жизнь» и это сделало ее принципиально иной в сравнении с предшествующими философскими системами. Отныне значимость философии стала определяться не преходящими формулами понятий, а жизненным содержанием, которое находят в ней как бы пояснение (1, 296).

1. Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. М.: Юрист, 1995.

2. Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах. М.: Мысль, 1990.

3. Хайдеггер М. Ницше и пустота. М.: Эксмо, 2006.

4. Чанышев А. А. Человек и мир в философии Артура Шопенгауэра // Артур Шопенгауэр. Собрание сочинений. Т. 1. М., 1992.

КАРТИНА МИРА И ФЕНОМЕН МИФОТВОРЧЕСТВА В ЭТНОКУЛЬТУРЕ

Общеизвестно, что каждая отдельная традиционная этническая культура базируется, прежде всего, на определенной, только данному этносу свойственной, мифологической картине мира. Мифологическая картина мира шире религиозной картины (в том числе языческой), так она включает не только представления о сверхъестественном мире (духах и божествах), но также абстрагированные понятия о космосе, пространстве и времени, которые послужили источником возникновения и развития мировоззрения конкретного этноса.

Мифологическая картина мира находит отражение в мифологии, под которой понимается совокупность мифов, созданных этносом в период этногенеза. Этногенез, как известно, есть процесс становления этноса и его культуры, который включает начальные этапы возникновения и дальнейшего формирования этнографического, лингвистического и антропологического особенностей этноса. Поэтому роль мифологии в этнокультуре на стадии этногенеза может быть определена как способ осмысления окружающего мира, в котором отражается то, как люди этнической общности воспринимали и осмысливали окружающий мир и самого человека.

Следует выделить такие особенности мифологического мировосприятия, свойственного человеку традиционной этнической культуры как: всеобъемлющий синтез мироощущения, миропонимания и миропознания; персонификация природы; антропоморфизм; отождествление фантазии с реальностью; «мистическая сопричастность» как особое единство вещей (Л. Леви-Брюль); знаково-символическая форма отражения мифологического мировоззрения и др.

Все вышеперечисленные особенности мифологической картины мира (соответственно, мифологического мировосприятия человека традиционной этнической культуры) можно объяснить словами А. С. Майданова, который писал, что мифологическое мышление «не было абсолютно спонтанным и произвольным. Оно функционировало в рамках определенных парадигм, то есть было так же парадигмально, как и мышление современного человека. Отличие состоит в характере парадигм» [6, 100].

Современные представления о Вселенной, времени и пространстве, природе, обществе и человеке существенно отличаются от традиционных мифологических воззрений. Связано это, прежде всего, с развитием научного и рационального форм познания современного человека. Однако миф как феномен культуры и как форма мировоззрения не исчез. Как отмечают современные ученые, и мифы и мифология имеют к современной реальности самое непосредственное отношение. Так, в частности, А. Апинян констатирует: «Вопреки обозначенному за все время классической и постклассической философии — эпохи демифологизации, озаренной светом разума, — миф не исчез, но завоевал еще большее

пространство. Более того сама философия дошла до признания, что она творит новые мифы. Следовательно, наступил срок обновленного опыта в осмыслении мифологии» [1, 74].

Историческая практика показывает, что в переходные периоды, которые сопровождаются ломкой ценностных координат, что, например, наблюдается в современной социокультурной ситуации, когда традиционные мифологические структуры оказываются разрушенными, отмечается всплеск мифотворчества. По этому поводу Т. И. Ковалева писала: «разрушение прежней идеологии и системы ценностей порождает острый кризис в духовно-нравственной сфере. Человек остается без опоры, без убеждений — теряется в мире... Для значительной массы людей именно миф оказывается способным компенсировать недостаток адекватной информации, стать средством их социальной ориентации» [5, 3]. Другими словами, в кризисные периоды истории мифологические структуры могут опять возвращать себе основную социальную функцию — служить средством адаптации к окружающему миру и ориентации в нем. И не удивительно, что древнейшие мифологические мировоззренческие комплексы получают свое новое возрождение через процесс мифотворчества.

Под мифотворчеством сегодня понимается своеобразное «мягкое давление» этнической элиты на пассивное большинство, которое проявляется в стихийном или целенаправленном формировании образов и идей, способных создавать новую реальность для жизнедеятельности этноса. Другими словами, мифотворчество в культуре этноса предстает как способ социального управления и контроля, осуществляемых со стороны этнической элиты.

Мифотворчество как специфический образ моделирования социальной жизни может проявлять себя как в конструктивных, так и деструктивных формах. Попробуем проанализировать разнонаправленные тенденции, складывающиеся в современных процессах мифотворчества.

Если для архаического человека все мифологические образы, созданные его понимаем мира, были жизненными, он не только верил в них, он ими жил. То, в современной культуре этноса отмечается рациональная составляющая при интерпретации архаического мифа. Интерпретация мифа становится все более логически-выверенной, наблюдается стремление к установлению причинно-следственных связей между явлениями, к строгому логическому выделению структуры, выделению его элементарных составляющих.

В то же время, следует заметить, что современный миф как сознательно сконструированная или стихийно возникающая рациональная конструкция, созданная на основе либо исторического или культурного опыта может быть использован как в целях организации и мобилизации социума, так и манипуляции общественным сознанием для достижения определенной цели. Другими словами, современные творцы мифов в процессе мифотворчества могут угадывать существующий в массовом (под)сознании архетип. А потому существует опасность, что мифотворчество может превратиться в творчество лжемифа, когда в посторонних для народа целях навязывается результат, нужный только его авторам или отвечающий интересам чьим-то личным интересам. Неслучайно, что сегодня процесс мифотворчества активно используется в решении идеологических и политических

вопросов. Такое истолкование мифа ведет к разрушению прежней мифологической системы и полностью заменяется новой. Древний миф выступает лишь как вспомогательное средство или инструмент подачи субъективных истин. Так, например, мы можем наблюдать как в современном мифотворчестве сохраняются и воспроизводятся героико-священные образы в качестве сверхвременных и надпространственных персонажей мифа, но уже в иной интерпретации. По-существу, создается новый миф — такое иносказание, в котором некие отвлеченные истины выражаются посредством облачения их в «одежды» древних мифологических образов.

Мы часто слышим: «историю делают люди». Но если разобраться по-настоящему, то получается, что, более правомочным, будет выражение — «историю пишут люди». Пишут истинно или ложно, пишут для себя или для потомков, для поиска истины или для почестей и званий. Одни пишут художественным языком, другие — научным, третьи — канцелярским. Известный исследователь по этнокультурной проблематике А. К. Байбури по этому поводу писал, что «один из очень существенных вопросов — позиция исследователя в ситуации реконструкции. До сих пор этот вопрос почти не обсуждался. Просто молчаливо предполагалось, что автор как бы за скобками. Мы же делали вид, что результат реконструкции вполне объективен. Точнее, и не задумывались о степени субъективности наших построений. Сейчас понятно, что мы не просто влияем на исследование, а по сути дела занимаемся конструированием метатекста по отношению к исходному тексту» [3, 17].

Мифологический материал настолько податлив и пластичен, что позволяет строить самые разные интерпретации, подчиняясь любой прихоти исследователя. Зафиксированные в той или иной интерпретации, лишённые этнокультурного контекста они превращаются в новый миф. При этом мифы могут создавать и сами ученые, что ведет к распространению псевдонаучных теорий. Однако проявляя необходимую осторожность, следует признать, что было бы неверно трактовать современное мифотворчество как сознательную ложь, ибо ее поклонники нередко искренне верят в то, что проповедуют. Порой стремясь «компенсировать» недостаток достоверной информации по древней мифологии, некоторые ученые добавляют к ним собственные предположения и дополнения, которые очень часто не имеют подтверждения достоверными, реальными научными фактами. В результате образуется мощный пласт якобы достоверной информации, который неисключенный потребитель воспринимает за правдивую.

В то же время мы должны признать, что миф сегодня остается одним из основных путей возрождения этнической самоидентификации и этнокультуры в целом. Неслучайно современные ученые указывают, на то, что «миф... играет программирующую и системосозидающую роль. Он не только средство... национального самопознания, но и способ культурно-исторического программирования. Как способ и форма коллективного мировоззрения миф интерпретирует, более того, трансформирует видимую историю в контексте своей программы. Собственно для народа или нации история и существует в форме мифического восприятия» [4, 23]. Другими словами, как отмечает З. Мамардашвили, миф есть «память о том, чего не было и нет; память в смысле машины, которая органи-

зует саму способность человека помнить» [7, 30]. Схожую позицию встречаем и у Т. А. Апинян, по мнению которой: «Миф, ритуал есть организация памяти через переживание. Помним о героях — помним о норме нравственности, поведения. Совершаем ритуал — реатуализируем национальную историю, быт предков, семейные традиции. Читаем (смотрим) мифы — приобретаем к космическому, архетипическому и вечному. Миф, ритуал, обряд через множество своих осколков и модусов организуют, сохраняют и передают культуру, т. е. являются формой человечности» [1, 76].

Как видим, современное мифотворчество может становится продуктивным механизмом культуры. Например, служить средством духовного преображения. Как отмечает К. Армстронг: «Задача героического мифа — не дать людям объект для обожания, а пробудить героический дух в них самих. Миф должен вести к подражанию или соучастию, а не к пассивному созерцанию» [2, 146].

Осмысление своей истории через миф в современных условиях может так же способствовать консолидации этнической общности, что в конечном итоге может оказаться судьбоносной для народа. В обратном порядке, как отмечает В. С. Полоснин: «утрата нацией собственной исторической памяти, хранящейся в национальной мифологии, автоматически ведет к утрате нацией представлений о своем начале, своих истоках, родословии, т. е. об истории великой Семьи. Вместе с историей теряются и очертания всего мифологического исторического пространства нации, а исторические события становятся цепью случайных фактов, относящихся уже не к одному, а к разным историческим субъектам. Не только отдельные события, но и целые пласты истории, целые эпохи оказываются принадлежащим к другим цивилизациям, другим народам. Народ уподобляется ребенку, ищущему в толпе своих мать и отца, лица которых никогда не видел» [8, 370].

Чтобы ответить на вопрос, как переплетаются старые и новые мифы в современной этнокультуре? Можно обратиться к высказыванию Сагалаева А. М., который писал: «...любая реконструкция архаического мировоззрения — еще одно сочинение на тему, заданную мифом. Адекватное толкование мифа может быть только мифологичным». Далее он справедливо продолжает: «Миф о мифе, можно полагать, — далеко не худший вариант познания и прочувствования традиции, рожденной в иные эпохи» [9, 26].

В заключение статьи можно сделать вывод, что живучесть доминантных мифологических символов предопределена самими фундаментальными свойствами общественного сознания, а потому современная этнокультура с ее старыми и новыми мифами, символами и предрассудками представляет исследователю новые источники в изучении адаптации этнокультуры к условиям современности.

1. Апинян Т. А. Тоска по мифу или миф как событие современности / Филос. науки. 2004. № 11. С. 75–76.

2. Армстронг К. Краткая история мифа. М., 2005.

3. Байбурич А. К. Статус реконструкции в фольклорно-этнографических исследованиях // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры: сб. науч. тр. Л., 1990. С. 11–20.

4. Зимин А. И., Зуйков В. С., Мишарина И. К., Цветкова Г. А. Очерки истории русского культурно-исторического и национального самосознания. Тольятти. 2005.

5. Ковалева Т. И. Мифотворчество как явление. Курск, 1999.
6. Майданов А. С. Миф как источник знания / Вопросы философии. М., 2004. № 9. С. 91–105.
7. Мамардашвили З. Философские чтения. СПб., 2002.
8. Полоснин В. С. Миф. Религия. Государство. М. 1999.
9. Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск, 1991.

М. В. Исаева
Нижегородск

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ИКОНА И ИТАЛЬЯНСКАЯ КАРТИНА XV ВЕКА

На всем его протяжении XX века «современным (или «новым» — *modern*) искусством» было принято называть многообразие творческих результатов в разных областях художественной деятельности — не только в изобразительной сфере, но и в архитектуре, литературе, музыке и т. д. И, несмотря на несовпадение времени конкретного возникновения и несходство частных эстетических установок, оно, в конечном счете, имело своим истоком *авангард*: то есть воплотившийся в работах мастеров начала 1900-х годов принципиальный разрыв с художественной западноевропейской традицией, взятой в целом.

Последнее обстоятельство определяет в буквальном смысле невиданную степень новизны, достигнутой искусством XX-го столетия. Каждая культурная эпоха в чем-то опровергает предыдущую — без этого нет движения, нет развития. Но никогда, с начала времен до первых лет прошлого столетия отрицание прежнего опыта не было столь решительным. Так как оно коснулось теперь самих многотысячелетних основ художественного сознания как такового, всегда существовавшего ранее в лоне той или иной традиции. Тем самым были затронуты не просто какие-то стороны видовой специфики отдельных искусств, что случалось и ранее, но и самая их природа.

В семье пространственных видов творчества прежде всех преодолела катастрофу архитектура. На судьбах живописи историческая ситуация, обозначенная авангардом, сказалась, пожалуй, разрушительнее всего. С особенной трагической очевидностью это проявилось в перипетиях, пережитых *станковой картиной*, основной формой живописного претворения в Западной Европе на протяжении пяти предшествовавших кризису столетий. Само ее возникновение в XV веке, на заре итальянского Кватроченто, было результатом столь энергичной «смены вех», что неизбежность последующих перемен оказалась, как бы заложена в ней изначально. Перемены наступили на пороге XX века. Обращаясь в прошлое, можно заметить, что, в далекую пору своей ренессансной юности картина сама способствовала трансформации *икон* — завершающей фазы существования особого типа живописного образа, жизнь которого в его разных модификациях (в мозаике, фреске, книжной миниатюре, витраже) охватывала к тому моменту

почти вдвое больший период времени, чем предстояло продлиться истории его ниспровергательницы.

Икона обращена к молящемуся, рассчитана на предстояние, ориентирована на «внутреннее духовное постижение» «оком души», на «умное зрение» (умозрение), так как ее сфера — божественное откровение, не воплотимое до конца в зримых образах: как говорит Иоанн Дамаскин (VIII в.), «Иконы суть *видимое невидимого* и не имеющего фигуры, но телесно изображенного из-за слабости понимания нашего <...>». Икона воспроизводит вечное, некий однажды данный первообраз, повторяет его как пра-образец, через систему постоянных символов-знаков, подчиняющихся правилам устойчивой иконографии. Согласно Ареопагитикам — творениям неизвестного автора или авторов (V в.), оказавшим определяющее влияние на эстетику Средневековья — эти знаки нельзя воспринимать как изображения предметов, действительно находящихся на небесах. Они лишь *обозначения* невидимого, «его неподобные подобия». Они *являют* божественное откровение, принципиально от него отличаясь. Красота иконы — в красоте священных изображений, их божественной природе, а не в мастерстве художника. В пространственном решении иконы какой-либо определенной «точки зрения» нет: «Есть некоторая интенция, стремление, но не правило». Предметы видятся с разных сторон одновременно. Категории близи и дали не применимы к ней, так как в вечности они отсутствуют. Основные полюсы иконы — верх (горнее, небесное) и низ (дольнее, земное), правое (благое) и левое (злое). Структура иконы — вневременная и внепространственная или «все-временная» и «все-пространственная», «ее можно рассматривать как предельно обобщенную форму средневекового мироздания».

Картина, напротив, обращена к зрителю, рассчитана на рассматривание «телесными очами», ориентирована на особенность восприятия, присущие глазу, изображает то, что видимо: мрак, свет, тело, цвет, фигуру, место, удаленность, близость, движение и покой. Мифологемы ренессансной картины — окно, открытое в мир и зеркало, отражающее этот мир, переводят его пространственный образ на поверхность стекла, на плоскость, с сохранением оптического эффекта глубины. Картина Кватроченто — идеальная структурная модель мира. Главным средством воссоздания этой модели была прямая или центральная перспектива, выдающееся «изобретение» Ренессанса и его подлинное открытие. Обогатившись учением о пропорциях и навыком в изображении пластических объемов, перспектива из способа овладения пространством посредством линий и углов превратилась в последствии в фундамент новой науки — начертательной геометрии, разрабатывающей правила математически точного воссоздания на плоскости присущего физической реальности свойства объективной трехмерности.

В итоге ренессансная перспектива оказалась возведенной на уровень природно-обоснованного закона формулой европейского образного сознания в сфере живописи (то есть *иллюзией на плоскости*). Благодаря ей это сознание стало *художественным видением*, буквально ассоциирующимся с процессом зрительного восприятия. Стороны процесса: субъект восприятия — обособленный человеческий индивид, обладатель глаза и носитель «точки зрения» («зритель», по И. Е. Даниловой), рецептор внешних воздействий и активный преобразователь их

в собственное духовное достояние, «впечатление» (эти моменты не могут быть отделены друг от друга даже на бытовом уровне — Дж.Гибсон) — и противостоящий ему объект его внимания, независимо от своей природы, достоверной или фантастической, и от характера самого восприятия (пристального или беглого, поверхностного или глубокого), всегда выступающий как некая *видимая реальность*, впервые именно посредством перспективы связываются в нерасторжимое двуединство. Оно и составило основу художественно-образного единства во всех его проявлениях, имевших место в европейской живописи и европейской картине вплоть до сегодняшнего дня.

Ренессанс поначалу не ощущал заложенного в этом единстве противоречия, связанного с оппозицией субъекта и объекта. Исходящие от субъекта — свободной творческой воли — ценностные гуманистические критерии порядка, симметрии, завершенности, с одной стороны, и обусловленные объектом требования верности природе, объективности, с другой, примирялись в произведениях мастеров Возрождения и современных им теориях по законам совпадения, близкого тождеству: Человек (и Художник как его максимум) мыслился частью природы, и его чувство прекрасного и творческий акт были естественным продолжением и раскрытием ее субстанциональной интенции; природа, в свою очередь, полагалась изначально прекрасной и, соответственно, предельно точное ее воспроизведение также оказывалось действием по законам красоты. На этих предпосылках основывался художественный метод мастеров Возрождения, их целостный синтез реальности и идеала, отражающей (познавательной) и претворяющей (образной) функции искусства, прямого наблюдения и творческого созидания.

Последующая история живописной перспективы и западноевропейской картины характеризуются разрушением ренессансного всеобъемлющего единства-тождества и рождением нового типа художественного мышления, отмеченного распадением указанных выше аспектов, различением их как особых сторон образного целого и воссоединением в пределах изначально противоречивой образной структуры, где единство осуществляется через противоречие, посредством него.

Художественно-историческая миссия Средневековья, превратившего тела в застывшие, лишённые объема и материальности, одухотворенные символы-знаки и слившая их с плоскостью посредством пятен локального цвета, ритма линий и мерцания золота, состояла в создании нового и более внутреннего единства, где «все сплетается в некую нематериальную, духовную и символически-значимую, однако сплошную ткань». По мнению Э. Пановского, сведением тел и пространства до простой поверхности средневековая живопись утверждает их гомогенность, превращая оптическое единство в субстанциональное: «Отныне тела навсегда связаны с пространством».

Правда, субстанциональность изобразительного единства средневекового образа двойственна — это умозрительное *единство «в духе»*, идея христианского мироздания, мира как целого, охваченного в своем вечном бытии и бесконечной протяженности всеобъемлющим присутствием созидательной воли и взором Бога и, вместе с тем, вынесенное на поверхность доски (стены храма) *обозначение*

этого мира в доступных глазу символах, слитое с этой поверхностью в телесном бытии вещного объекта поклонения (иконы, храма).

Возрождение выступает наследником одновременно и античной осязаемой, материально-трехмерной, антропологизированной телесности, и средневекового образа мира как всеобъемлющего одухотворенного субстанционального единства тел и пространства. Культурная эпоха, где место мифа «занял утверждающий сам себя и артистически функционирующий человеческий индивидуум со всеми своими небесными упованиями и земной ограниченностью, со всей своей радостно-творческой силой и всеми слабостями, тоской и неуверенностью», осуществила совмещение античного пластического космологического индивидуализма со средневековой духовной бесконечностью за счет лишения того и другого качеств непосредственно выраженной субстанциональности: они предстали как всецело достояние нового исторического субъекта в свете его природой и эпохой ограниченной *точки зрения*, то есть *иллюзорно*.

Может быть, в еще большей степени, энергия непосредственного творческого формирования, активность конструктивной воли художника, столь энергично востребованная уже пост-импрессионистами и особенно мастерами-«строителями», новыми «демиургами» первых лет XX столетия, увидевшими в обособлении прямого предметного созидания, чистого «делания», от задач воспроизведения реальности (уже отобранных к тому времени фотографией) путь не просто к обновлению живописи, а к полной перестройке ее на основах всесторонней субъективной творческой свободы.

1. Данилова И. Е. От Средних веков к Возрождению: Сложение художественной системы картины Кватроченто. М., 1975. С. 7.

2. Цит. по: Данилова И. Е. Судьба картины в европейской живописи. М., 1996. С. 4, 7, 8, 12.

3. Данилова И. Е. От Средних веков к Возрождению: Сложение художественной системы картины Кватроченто. М., 1975. С. 31: «Если композиция мыслится как модель процесса сотворения мира и одновременно как модель создания модели, то логично предположить, что и сама картина, построенная по правилам композиции, должна была мыслиться ... как структурный аналог мира, своеобразный микрокосм».

4. Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. М., 1988.

5. Panofsky E. A. Idea: Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie // Studien der Bibliothek Warburg, 1924.

6. Ср.: Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 259. Об общей установке возрожденческого сознания, «которое хотя и выдвигало человеческую личность на первый план, но базировало ее все еще на общем неразличении субъекта и объекта».

7. О творческом методе мастеров Возрождения см. в частности: Свидерская М. И. Пространственные искусства в культуре итальянского Возрождения // Классическое и современное искусство Запада: Мастера и проблемы. М., 1989. С. 36–62.

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРОЦЕССА ФОРМИРОВАНИЯ ХУДОЖЕСТВЕННО- ЭСТЕТИЧЕСКОГО ВКУСА БУДУЩИХ СПЕЦИАЛИСТОВ ДИЗАЙНА КОСТЮМА

Качественная профессиональная подготовка специалистов в области дизайна костюма невозможна без учета проблем и тенденций, существующих в современной социокультурной ситуации.

Современное общество, как никогда нуждается в специалистах, которые осознают свою профессиональную деятельность и свое место в ней. Все существование личности в профессии, ее поведение и деятельность определяет позиция, как интеграция доминирующих избирательных отношений в каком-либо существенном вопросе, в моральном выборе.

Процесс формирования художественно-эстетического вкуса, являясь компонентом профессиональной компетенции будущего специалиста дизайна костюма, оказывает влияние на формирование его мировоззрения. В данной статье рассматривается проблема необходимости формирования мировоззренческой позиции, которая явится базой развития художественно-эстетического вкуса будущих специалистов, необходимого в профессиональной деятельности.

Становление мировоззренческой позиции — это сложный процесс одновременного, органического единства развития научного сознания, культуры мышления, чувств и эмоциональных отношений, целеустремленности и культуры волевых действий. Необходимо найти средства не только сохранения, но и развития мировоззренческой позиции будущего специалиста. Ведущую роль в активации и формировании позиции играет деятельность учащихся с многообразием целей, содержания, способов и форм организации, направленная на добывание нового знания, предполагающая формирование представлений о категориях мира, жизни, жизнестворчества в процессе исследовательской деятельности.

Степень полноты и глубины отражения действительности зависит от позиции субъекта, определяющей видение мира — мировоззренческой позиции, которую мы рассматриваем как устойчивую систему отношений человека к действительности, в формировании которой участвуют только те знания, которые приобретают характер суждений, истинно отражающих направленность поведения и деятельности, воплощающихся в соответствующих делах и поступках, ценностных ориентациях, реальных помыслах и чувствах.

Позиция — условие развития субъекта, приводящее к пониманию человеком смысла различных сторон действительности, смысла жизни, собственного существования, картины мира и тенденций его развития, в частности, к формированию целостной системы взглядов на мир — мировоззрения.

В настоящий момент подготовка специалистов дизайна костюма осуществляется в процессе глубокого освоения специальных художественных дисциплин, дающих необходимые знания, умения и навыки в работе с необходимым техническим инструментарием и компьютерными технологиями.

Формирование художественно-эстетического вкуса в подобных дисциплинах представляется как составная часть общего курса художественного проектирования, общего курса эстетики, курсов по истории костюма, то есть весьма поверхностно.

В качестве одного из критериев сформированности художественно-эстетического вкуса специалистов данной сферы выделяется следующее положение: сформированность субъектной культурной позиции обучающегося, проявляющей себя в системе эмоциональных оценок и определении ценностной значимости эстетических качеств объекта восприятия.

Отсутствие специального художественно-эстетического направления в подготовке специалистов в области дизайна костюма не дает в полной мере возможности адекватно осмыслить современную социокультурную ситуацию, а также процессы, происходящие в ней, и главное свое место и отношение к данной складывающейся ситуации.

Ценностные ориентации, интересы, мотивы, установки как субъективные отношения, устойчивые и типичные, определяют позицию. Устойчивость позиции определяется ее системностью, мировоззренческим характером.

Эстетические взгляды человека, его художественный вкус относится к числу наиболее сокровенных составляющих внутреннего мира личности, таким образом, задача формирования высоких эстетических вкусов выступает как одна из важнейших задач воспитания личности в нашем обществе.

Специалист в области дизайна костюма должен, прежде всего, способствовать формированию художественно-эстетического вкуса общества, что практически неосуществимо без глубокой художественно-эстетической подготовки, то есть без определенного мировоззрения.

Признавая, что целью образования является не накопление и использование готовых знаний, а самостоятельное овладение ими, понимание сути деятельности по их добыванию, мы приходим к выводу, что становление мировоззренческой позиции возможно в процессе исследовательской деятельности.

В настоящее время художественно-эстетический вкус является «социальным конструктором», так как ориентируется на статусно-престижные запросы тех слоев общества, для которых проектируется продукт и от специалиста требуется определенное образование, владение навыками и, самое главное, развитый художественно-эстетический вкус, так как в настоящее время молодой человек испытывает сильное влияние социокультуры, генерируемой тенденциями создания общества всеобщего потребления, в связи с чем, происходят значительные изменения в его мировоззрении, определяющие перспективы и ценности человеческого существования. В культурной и социальной жизни утверждается вседопущенность и вседопустимость.

Специалист в области дизайна костюма вынужден не только ориентироваться в обилии течений, тенденций моды, но и оценивать эти явления с точки зрения

художественно-эстетической значимости, и выступать в роли «транслятора» художественно-эстетических ценностей в общество.

Социально-экономические преобразования, происходящие в России и во всем мире, привели к необходимости разработки новых подходов к процессу становления мировоззренческой позиции, теоретических представлений о механизмах, факторах и условиях ее становления.

Итак, для формирования мировоззренческой позиции необходимы следующие составляющие:

1. исследовательская деятельность на начальном этапе художественного проектирования;
2. системность в овладении практическими навыками;
3. направленность на выявление мировоззренческой ценности изучаемого материала и проектируемого дизайнерского образа.

Необыкновенно важна для современной культурной ситуации мировоззренческая функция искусства. Понимание процессов, происходящих в культуре, — необходимое качество современного специалиста дизайнера костюма.

Однако большинство студентов специальности дизайн костюма имеют весьма поверхностное представление о законах и нормах красоты, гармонии, целесообразности, соразмерности и оправданности определенного костюма, не говоря уже о способности к осознанию его художественно-эстетической ценности, поэтому толерантное и корректное направление педагогом их пристрастий совершенно необходимо. Именно формирование художественно-эстетического вкуса, на наш взгляд, способно обеспечить будущих специалистов дизайна костюма теми основаниями и критериями отбора художественного материала, которые позволят выделить и создать из общего потока массовой культуры костюм, отличающийся высокой художественной ценностью, как в области содержания, так и в области эстетически-нравственной сферы, то есть занять ту позицию, которая позволит раздвинуть рамки профессионального и личного мировоззрения.

1. *Ананьев Б. Г.* Человек как предмет познания. СПб., 2001. — 282 с.
2. *Анисимов С. Ф.* Духовные ценности: производство и потребление. М., 1988. 146 с.
3. *Божович Л. И.* Проблемы формирования личности / Ред. и вступ. ст. Д. И. Фельдштейна. М., 1995. 352 с.
4. *Ивин А. А.* Ценности и понимание // Вопросы философии. 1987. № 3. С. 31–43.
5. *Каган М. С.* Постановка проблемы потребностей в современной науке. М., 1976.
6. *Каган М. С.* Философская теория ценности. СПб., 1997. 205 с.

О ФОРМИРОВАНИИ ОСНОВ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ТЕОРИИ ГРАДОСТРОИТЕЛЬСТВА

Основы цивилизационной теории градостроительства — футурологический раздел теории градостроительства, изучающий закономерности и принципы влияния цивилизационных процессов и факторов на формирование и развитие градостроительных объектов.

В нем адаптируются знания цивилизационной и общецивилизационной теории, связанных с выделением соответственно локальных (национальных, региональных местных, городских) и общечеловеческой цивилизаций.

Раздел связан с практикой территориального планирования стран, регионов, агломераций и населенных мест; обоснованием проектных решений и градостроительных стратегий; разработкой цивилизационных моделей градостроительных объектов как уникальных систем.

Предпосылки формирования данного раздела теории градостроительства содеожатся в нескольких концепциях «градостроительной цивилизации». Целесообразно из них выделить три основные:

- 1) «Концепция основ градоведения и теории города» А. М. Лола (2005) [2];
- 2) «Концепция мировых и глобальных городов как современных центров развития городской цивилизации» Е. Г. Анимцы и Н. Ю. Власовой (2008) [1];
- 3) «Концепция геополитических условий градостроительного развития России» Г. В. Мазаева (2000–2001) [3].

В «Концепции основ градоведения и теории города» А. М. Лола цивилизационный подход рассматривается как ключевой подход к обоснованию формирования Градоведения и теории города в Российской интерпретации. Цивилизация — высшая стадия развития народов. «Современная Россия не столько страна, а цивилизация, при том, уникальная в числе 7 цивилизаций современного Мира. Этими исходными качествами она детерминирует глубинные закономерности формирования среды обитания и городов» [2, с. 8].

Основой подхода является категория «уникальность». Она — «методология исследований и разработок в науках и проектировании среды обитания и поселений народов», «методология целеполагающей деятельности и науки, прежде всего: урбанизма, будущей теории города и науки Градоведение» [2, с. 150–151].

А. М. Лола отмечает, что Россия обладает следующими уникальностями, которые должны быть методологической базой программ выхода из глубокого системного кризиса ее городов и среды обитания народов [2]: 1) Россия — страна-цивилизация, одна из семи цивилизаций Мира; 2) Россия — страна 133-х национальностей; 3) Россия обладает обширными незаселенными территориями (66 % всей территории страны, имеют качества природных экосистем, диктуют иную систему ключевых индикаторов оценки России в Море, ее потенциала и

уровня развития); 4) Россия — страна новых «современных форм расселения человечества» (133 крупных агломерации, 17 конурбаций и 3 мегалополиса); 5) новая Россия оказалась без целостной общегосударственной системы расселения, ее инфраструктуры; 6) Российские города до сих пор лишены основ Городского самоуправления; 7) громадный разрыв качества городской и сельской среды; 8) с 1917 г. в России произошел переворот общемирового принципа управления выработанного человечеством за всю историю.

К этому следует добавить положения автора:

- города России функционируют в четырех природных зонах из пяти общепланетарных;

- Россия — страна 1/7 планетарного пространства и репрезентативна в теории города для Мира;

- СССР дал России и Миру ряд позитивов и негативов для Целеполагающего развития городов и теории города; целеполагающая теория предполагает политику в развитии городов;

- за 70 лет СССР построил 2 100 новых городов;

- потенциал Российских наук о среде обитания и городе позволяет взяться за разработку теории города [2].

Концепция «мировых и глобальных городов как современных центров развития городской цивилизации» Е. Г. Анимицы и Н. Ю. Власовой [1] характеризуется пятью основными позициями.

Первая позиция: в настоящее время развиваются два взаимосвязанных процесса — глобализация («трансформация во всем мировом сообществе») и регионализация (формирование новых геоэкономических регионов), «перестройка социально-экономического пространства», «рост экономических возможностей отдельных территорий»).

Вторая позиция: три главные компоненты глобальной системы — геоэкономика, геополитика и геостратегия и связанные с ними расширение международной торговли, развитие новых производств на основе новых технологий, либерализация международного движения капитала, усиление влияния межнациональных корпораций, повышение роли межгосударственного уровня в принятии решений отражаются и на городском развитии. Города с возможностями способствовать этим глобальным процессам относятся к мировым и глобальным городам.

Третья позиция: мировые города — «вечные города» в истории (по С. Н. Дурьлину); национальные и международные центры политической силы, международной торговли; банковские и страховые центры; центры профессиональной деятельности, потребления, информации, продвижения технологии, науки, культуры, развлечений и сферы услуг (по П. Холлу, 1966). Критериями мировых городов по Д. Фридману (1986) являются: величина города, роль города как финансового центра, концентрация штаб-квартир транснациональных компаний, наличие международных организаций и значимость международных функций, развитие сферы деловых услуг, роль важного центра обрабатывающей промышленности, роль крупного транспортного узла.

Выделяются мировые города «первого и второго уровня иерархии». Первого уровня (от 5 млн до 15 млн человек) — Нью-Йорк, Лондон, Париж, Токио,

Каир, Мехико, Гонконг, Бангкок, Сингапур, Сан-Паулу, Франкфурт (они центры экономической и политической активности, штаб-квартиры и филиалы транснациональных корпораций); второго уровня (от 1 млн до 4 млн чел.) — Амстердам, Брюссель, Копенгаген, Стокгольм, Прага, Варшава, Рим, Мадрид и другие национальные столицы; крупные коммерческие и научные центры — Барселона, Милан, Цюрих, Женева; в США — Сан-Франциско, Лос-Анджелес, Чикаго, Вашингтон, в Канаде — Торонто, Монреаль.

Четвертая позиция: глобальные города (по С. Сассен и Э. Кингу) — крупнейшие мировые центры, места концентрации важнейших экономических, финансовых, политических, сервисных позиций в мировой экономике; это места пересечения маршрутов многих миллионов людей, потоков товаров, ресурсов информации; это центры производства услуг, сосредоточения специализированных фирм, связанных с развитием обрабатывающей промышленности, инноваций и их внедрением. К глобальным городам относятся Нью-Йорк, Лондон и Токио. Они усиливают цивилизующее воздействие. Это «миниатюрные копии глобального общества, центры в мультиполярном мире».

Пятая позиция: в конце XX века появилась концепция «глобальных городов — регионов». По крайней мере двадцать городов — регионов имеют население свыше 10 млн чел. (регион Лондона, Мехико и др.). Они являются «значимыми пространственными узлами мировой экономики», глобального рынка (по А. Дж. Скоту, Дж. Агню).

Многие из глобальных городов — регионов расположены вне границ развитого мира (Буэнос — Айрес, Рио — де Жанейро, Сан — Паулу, Мехико,

Каир, Лагос, Джакарту, Бангкок, Шанхай, Тегеран). Глобальные города — регионы — региональные двигатели глобальной экономики.

«Концепция геополитических условий градостроительного развития России» Г. В. Мазаева ориентирована на решение задач, расселения и обороноспособности России в новых геополитических условиях. Концепцией предусмотрены следующие меры [3]:

1. Введение дополнительных диагональных связей в систему расселения. Организация связи северо-запада России с Западной Сибирью через Коми и Урал. Такая связь уже имеет отдельные осуществленные участки, часть ее строится (дорога БелКОМУР). Она свяжет сырьевые районы Предуралья (бокситы, нефть) с перерабатывающей базой Урала. Будет обеспечена стратегическая связь баз Северного флота с промрайонами Урала и Сибири. Диагональная связь Урал — Сибирь существовала в XVII веке по реке Туре. Сейчас ее возрождение на новом уровне позволит осваивать новые нефтеносные районы. Другая диагональ Урал — Сургут — Норильск частично реализована к настоящему времени. Она обеспечит связь Норильска с индустриальной частью Урала, даст выход к новым северным нефтегазовым месторождениям. Более мелкие, но важные диагонали должны появиться вдоль северо-восточной границы с Казахстаном по линии Оренбург — Челябинск. Задача их создания -постепенное исключение из транспортной системы России ветки Транссиба, проходящей через Кустанай, то есть казахскую территорию.

2. Формирование системы приграничных линий, составленных из укрепленных поселений. Необходимо создать плотную систему поселений, ясно обознача-

ющих российскую территорию и прикрывающих границу от возможных проникновений в нашу страну наркопотоков, терроризма и прочих угроз. Государство должно разработать программу строительства и развития таких поселений, для жителей которых должны быть предусмотрены различные льготы. Создание данных поселений может способствовать решению проблемы расселения вынужденных переселенцев из стран СНГ. Вместо того, чтобы пытаться ассимилировать их в глубинных районах страны, растворить их в обществе, можно попытаться создать для них новые приграничные поселения, в которых будет гораздо быстрее происходить процесс формирования из них стабильных частей социума.

3. Градостроительная организация многоуровневой системы поселений различных типов, максимально плотно покрывающих территорию страны. Необходимо преодолеть последствия политики сселения малых деревень, которая господствовала в 70–80-е годы XX века и нарушила целостность системы расселения, исключив из нее целые расселенческие уровни. Был нарушен принцип функционирования сложных иерархических систем -принцип равномерности переходов между ее элементами. Это привело к значительным проблемам освоения территорий и их рационального использования.

4. Развитие формообразующего каркаса системы расселения России. позволяющего объединить разрозненные регионы в единую в геополитическом отношении страну. В силу самодостаточности регионов, единая система расселения не может сложиться без ясного, точного и волевого государственного регулирования.

Обобщение цивилизационных концепций градостроительства дает возможность выделить в соответствии с закономерностями целеобразования, построения и развития систем три группы принципов формирования и развития градостроительных объектов.

Первая группа (соответствующая закономерностям целеобразования):

- признание цели устойчивого развития градостроительного объекта как, цели развития мировой цивилизации; страны, региона, области, агломерации;
- определение цели с учетом уникальности объекта, внешних и внутренних факторов (существующих и прогнозируемых);
- структуризация целей (главная цель, цели-задачи, цели-критерии, цели-направления, цели-механизмы и др. цели);

Вторая группа (соответствующая закономерностям построения систем):

- согласованность функциональной, композиционной и других структур с целями и между собой;
- учет взаимодействия с окружающей средой, например, рассмотрение крупнейшего города вместе с его агломерацией [2];
- гибкость градостроительного объекта как системы — способность к адаптации;
- учет инерционности и динамичности, «генетического кода» (по А. Э. Гутнову), традиций, объектов историко-культурного наследия;
- установление границ целого — обоснование и делимитация границ градостроительного объекта [2];
- установление параметров развития градостроительных объектов;

- выявление и развитие уникальности градостроительных объектов [2];
- разработка и отбор альтернатив, выбор оптимальной альтернативы устойчивого развития [2];

- согласованность экологических и экономических решений в моделях «технополис», «экополис», «устойчивый город» и «ноосферный город»; динамичность этих моделей.

Третья группа (соответствующая закономерностям развития систем):

- определение генезиса развития градостроительных объектов [1];
- развитие традиций, охрана объектов историко-культурного наследия; использование градостроительной документации и стратегического планирования как системы управления;

- использование мониторинга и контроля развития градостроительных объектов;

- понимание первичности градостроительного объекта и вторичности субъекта управления, что предполагает реализацию адаптивной формы управления [2];

- иерархичность управления, соответствующая иерархичности градостроительного объекта, приоритет общего перед частным (например, приоритет формирования общественных пространств) [2];

- ранжированность механизмов управления, детерминированных внешней и внутренней средой градостроительного объекта [2];

- использование механизмов управления градостроительным объектом (градостроительная политика и градостроительное управление, экологическое, экономико-планировочное и нормативно-правовое регулирование, информационное обеспечение и др.);

- согласованность механизмов управления с ресурсами, проектами, правовой и информационной базой [2].

1. Анимца Е. Г., Власова Н. Ю. Градоведение. Учеб. пособие. Екатеринбург: УрГЭУ, 2008. 417 с.

2. Лола А. М. Основы градоведения и теории города. М.: Ком Книга, 2005. 344 с.

3. Мазаев Г. В. Геополитические аспекты градостроительной доктрины России. // Стройкомплекс Среднего Урала. 2000–2001, № 12. С. 28–29.

Л. Г. Копалова

Екатеринбург

МУЗЫКАЛЬНОЕ ИСКУССТВО ЭПОХИ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Музыкальное искусство конца XIX — начала XX столетия столь же полно обнаружило противоречивый характер этой эпохи. С одной стороны, утверждаются принципы реализма и национального стиля, с другой — различные формы декаданса, эгоцентризм и индивидуализм, отрицающие сущность национальной традиции.

В этот период еще слишком велико было влияние «Могучей кучки» — творческой группы композиторов, включающей в себя М. А. Балакирева, А. П. Бородин, М. П. Мусоргского, Ц. А. Кюи, Н. А. Римского-Корсакова и близкого к ним П. И. Чайковского. Названные композиторы воплощали в своем искусстве традиции русского национального стиля, народности и реализма, а также выдающиеся достижения западноевропейских композиторов. Свои взгляды они противопоставляли «академической умеренности» А. Г. Рубинштейна и других музыкантов Петербургской консерватории. В дальнейшем, каждый из композиторов «Могучей кучки» шел своим путем, но черты стиля этой группы неизменно сохранялись. В своем творчестве они широко использовали духовные песнопения, русские народные песни и фольклор других народов России. Это был период русского музыкального искусства — воплощение победы духа над материей, вечности над временем.

К концу XIX века Н. А. Римский-Корсаков (1844–1908) продолжал развивать традиции этого направления в русском музыкальном искусстве. Величайшие достижения этого периода — оперы «Ночь перед рождеством» (1895), «Садко» (1896), «Царская невеста» (1899), «Сказка о царе Салтане» (1900), «Кашей бессмертный» (1901), «Сказание о невидимом граде Китеже и девице Февронии» (1907). Творческая насыщенность столь короткого периода только одного композитора удивительна. Невольно приходит мысль о Божественной благодати, ниспосланной певцу Святой Руси. После безвременной кончины своего друга А. П. Бородина Римский-Корсаков совершает подлинно творческий подвиг — совместно со своим талантливым учеником А. К. Глазуновым он завершает редакцию и оркестровку оперы Бородина «Князь Игорь», восстанавливая по памяти фрагменты, которые Бородин не успел реализовать при своей жизни. Точно так же он отнесся к наследию Мусоргского — выполнил редактирование и оркестровку «Хованщины» и «Бориса Годунова».

Вместе с тем Римский-Корсаков дирижирует Русскими симфоническими оркестрами. Он пишет один из самых стройных и возвышенных романсов — «Октава» на стихи А. П. Майкова и два ариозо для баса на стихотворения А. С. Пушкина «Анчар» и «Пророк» (1897). Эти произведения — удивительное слияние великой русской поэзии и музыкального творчества. По словам Б. В. Асафьева, «творчество Римского-Корсакова — целостное отражение русской жизни, всех одновременно содействующих, соработающих в недрах ее сил и начал! Его надлежащая оценка, его значение — впереди!» Вместе с тем выдающегося композитора тревожили проявления модернизма, который явился вызовом национальной традиции как в отечественной, так и в западноевропейской музыке и живописи. Он боялся упадка ценностей и выдающихся достижений Святой Руси.

Высокая профессиональная культура, которая прежде достигалась усилиями гениально одаренных композиторов-одиночек, в конце XIX века становится общей нормой для русской композиторской среды, в частности таких одаренных композиторов, как Н. С. Аренский, М. М. Ипполитов-Иванов, С. И. Танеев, С. В. Рахманинов, А. К. Глазунов, Н. К. Метнер, А. Н. Скрябин, И. Ф. Стравинский и многих других.

В этом ряду особое место принадлежит Сергею Васильевичу Рахманинову (1873–1943), который в рассматриваемый нами период написал несколько симфонических концертов, оперы — «Алеко» (1892), «Скупой рыцарь» (1904), «Франческа да Римини» (1904), поэму для хора и оркестра «Колокола» (1912–1913), имеющую эпический масштаб. Крупный вокальный цикл — 14 романсов на стихи русских поэтов от М. В. Лермонтова до К. Д. Бальмонта был написан Рахманиновым летом 1912 года в Ивановке. Вместе с тем Рахманинов был дирижером Большого театра (1904–1906), в качестве пианиста был на гастролях в Лондоне (1899), в США (1909–1910), принимал участие в Русских сезонах С. П. Дягилева (1907). За оперу «Алеко», которая была его дипломной работой, Рахманинов был удостоен большой золотой медали.

Музыка Рахманинова примыкает к благородным традициям русской музыкальной классики XIX века. Один из музыкальных критиков выступил в 1913 году в печати с таким утверждением: «Рахманинов — тот столп, вокруг которого группируются все поборники реального направления, все те, кому дороги основы, заложенные Мусоргским, Бородиным, Римским-Корсаковым и Чайковским». Творчество Рахманинова овеяно духом своего времени и в этом смысле наполнено богатым национальным историческим содержанием. Идейно-теоретический центр его творчества — образ Родины, поэтому центральная тема его музыкальных произведений — «Художник и Россия». Рахманинов — прирожденный поэт и певец России. Он глубже и проникновеннее других своих современников выразил вечное и прекрасное чувство Родины, Святой Руси, сознательно или безотчетно живущее в душе отдельного человека, в душе и национальной памяти целого народа, чувство, являющееся источником его творческих сил, его незыблемой нравственно-религиозной опорой.

Второй симфонический концерт Рахманинова, написанный в 1900–1901 гг. и сегодня звучит по долгу и по праву памяти в День Победы, в торжественную и священную для всех нас, для всей нашей Родины МИНУТУ МОЛЧАНИЯ! Огромном идейно-художественном масштабе этого произведения композитор Н. К. Метнер писал: «Тема его вдохновеннейшего Второго концерта есть не только тема его жизни, но неизменно производит впечатление одной из наиболее ярких тем России... Каждый раз с первого же колокольного удара чувствуешь, как во весь рост подымается Россия». Можно с уверенностью сказать, не боясь преувеличений, что музыка Концерта является художественным памятником русской жизни знаменательной эпохи Серебряного века. В этой музыке слышны «встревоженность начала века» (Б. В. Асафьев), максимализм ее духовных и нравственных устремлений.

Выдающимся творением Рахманинова явилась его «Всенощная» (1915), созданная в период, когда Россия проходила через горнило тяжких испытаний, выпавших на долю русского народа в Первой мировой войне. В этом монументальном хоровом цикле композитор проник в дух и художественный строй древнерусского музыкального искусства, сумел «открыть до глубокого дна русское начало в интонациях хорового культового пения» (Б. В. Асафьев). В древних песнопениях Рахманинов находил «родное, высокоэтичное понимание глубин народного строя русской жизни».

Рахманинов связывал особенности национального характера с влиянием родной природы и находил черты этого характера в самом себе. Вспоминая о своей любимой Ивановке, он говорил о присущей ему как русскому человеку тяге к земле: «В мыслях русских людей о земле есть какое-то стремление к покою, к тишине, к любованию природой, среди которой он живет, и отчасти стремление к замкнутости, к одиночеству. Мне кажется, в каждом русском человеке есть что-то от отшельника... Жили русские люди так: крестьяне не покидали своей земли никогда. Если же снимались с места, то на новые земли в поисках счастья».

По утверждению Б. В. Асафьева, «в Рахманинове-пианисте всегда присутствовала русская лирико-творческая стихия... находящая образы безмерных родных далей, величавое раздолье русских пейзажей, «говор» и тишину русских полей». Эти оценки всецело совпадают с собственными выводами Сергея Васильевича о своем творчестве: «Я русский композитор, — писал он, — и моя родина наложила отпечаток на мой характер и мои взгляды. Моя музыка — это плод моего характера, и поэтому это русская музыка... Единственное, что я стараюсь делать, когда я сочиняю, — это заставить ее прямо и просто выражать то, что у меня на сердце».

На мой взгляд, исключительно важна оценка творчества Рахманинова, данная великим русским композитором Г. В. Свиридовым уже на исходе XX века: «В чем сила и жизненность музыки Рахманинова? Почему она так волнует миллионы людей? Сочинения Рахманинова содержат в себе простые, но возвышенные и сильные чувства: любовь, восторг перед красотой мира, радость, скорбь и веру. Его музыка открыто обращена к человеку, к самому сокровенному в нем, и всегда исполнена вдохновения. Слава и гордость русской музыки — Сергей Васильевич Рахманинов всегда будет жить в истории отечественного и мирового искусства».

Глубоким знатоком и ценителем русской музыкальной традиции был Павел Григорьевич Чесноков (1877–1944), автор первого русского капитального труда по хороведению, а его «Духовные песнопения» и сегодня входят в золотой фонд православного богослужения.

Параллельно развивается музыкальное направление, ведущее к полному разрыву с национальной традицией, утверждающее принципы формализма и индивидуализма. С наибольшей полнотой это направление представлено Александром Николаевичем Скрябиным (1872–1915), который видел в искусстве силу, способную изменить мир. Среди многочисленных произведений Скрябина особое место занимают его симфонии — «Божественная поэма», «Поэма экстаза» и «Прометей» («Поэма огня»). В этих сочинениях своеобразно сочетаются позднеромантические традиции, тяготение к синтезу искусств с явлениями музыкального импрессионизма и символизма. Скрябин воплотил в музыке идеи и образы предреволюционной эпохи. Весьма интересна оценка творчества Скрябина критиком В. Г. Каратыгиным, данная в 1917 году: «Если кто может примирить бурно-пламенную, бурно-стремительную, стихийно-мощную напряженность революционного периода русской истории с вдохновением художественного творчества, если кто способен с наибольшим чувством перебросить мост от кипения политических и общественных сил к метафизическому миру эстетических ценностей, если кто умеет осуществлять естественную модуляцию от неукротимых порывов духа к пластике и созерцательности, то это именно Скрябин. Через него, через твор-

чество Скрябина, смелого пловца к новым берегам искусства, лежит мой путь возвращения к вечерам и концертам, к музыкантам и певцам, к симфониям и романсам. Ибо Скрябин — самый русский композитор... Скрябин — революционер музыкального искусства, один из самых отважных, самых дерзостных искателей новых путей... Это искусство есть подлинно революционное искусство».

Но произведение искусства не может быть эстетически, а тем более метафизически нейтральным. В этом отношении более глубокой является оценка творчества Скрябина выдающимся русским философом А. Ф. Лосевым. Лосев отмечает три основные тенденции, присущие творчеству Скрябина — безудержный индивидуализм, пантеистический универсализм и эротический историзм. Эти тенденции нашли свое логическое выражение в языческом демонизме, и богоборчестве. «Слушая Скрябина, хочется броситься куда-то в бездну, хочется вскочить с места и сделать что-то небывалое и ужасное, хочется ломать и бить, убивать и самому быть растерзанным. Нет уже больше никаких норм и законов, забываются всякие правила и установки. Все тонет в эротическом Безумии и Восторге, — писал А. Ф. Лосев. — Христианину грешно слушать Скрябина, и у него одно отношение к Скрябину — отвернуться от него, ибо молиться за него — тоже грешно. За сатанистов не молятся. Их анафематствуют».

Аналогичные тенденции мы наблюдаем и в творчестве Игоря Федоровича Стравинского (1882–1971). Его первые балеты — «Жар-Птица» (1910), «Петрушка» (1911), «Весна священная» (1913) связаны были с национально-русской тематикой, народно-сказочной и бытовой. Позднее творчество Стравинского развивалось под влиянием импрессионизма и неоклассицизма, он отдавал должное конструктивизму и джазу, а в последние годы обратился к додекафонии.

Эти противоречивые тенденции несомненно влияли на социальные и политические пристрастия, прямо или косвенно формировали общественное мнение, а в дальнейшем получили развитие в советском музыкальном искусстве.

1. См.: *Дмитриев С. С.* Очерки истории русской культуры начала XX века. М., 1985. С. 206.

2. *Лосев А. Ф.* Мировоззрение Скрябина / Лосев А. Ф. Страсть к диалектике. Литературные размышления философа. М., 1990. С. 292, 301.

С. В. Корнилова
Екатеринбург

КОММУНАЛЬНОЕ И ПРИВАТНОЕ ПРОСТРАНСТВО ГОРОДА В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

«Город — как бы цезура, разрыв, (новая) судьба мира. Когда он возникает, неся с собой письменность, то открывает двери того, что мы называем историей. Когда с наступлением XI в. город возродился в Европе, началось возвышение небольшого континента. Как только он расцветает в Италии, наступает Возрож-

дение. Так было со времен городских общин, полисов классической Греции, со времен медины в эпоху мусульманского завоевания и до наших дней. Все поворотные моменты роста выражались во взрыве урбанизации» (Бродель Ф. Структуры повседневности: возможное и невозможное. — М., 1986. — С. 509). Так видел роль города Фернан Бродель в своем фундаментальном труде «Структуры повседневности: возможное и невозможное». Одна из главных тем этого исследования — историческое спокойствие, неторопливые, повторяющиеся из дня в день людские деяния.

Город всегда предполагает определенное число реальностей и процессов, повторяющихся с определенной регулярностью. Более того город существует как город лишь в противопоставлении образу жизни, более низкому, чем его образ жизни. Это правило не знает исключений. Чтобы городу существовать, ему нужно господствовать над территориями его окружающими, т. е. быть центром «империи», пусть даже крохотной. Этот факт является первым источником социальной напряженности в городе, влияет на его ритмы жизни и нуждается в постоянном контроле. Это явление достаточно ярко и подробно описано в истории Парижа. С биологической точки зрения до XIX в. город почти не знал превышения рождаемости над смертностью. Если город рос, то он не мог этого делать сам по себе, да и с социальной точки зрения он оставлял «низкие» работы для пришлого люда: существование такого приниженого жизнью пролетариата было отличительной чертой любого большого города.

Архитекторы городов не обращали внимания на заботы бедноты. Не видели в ней социальной силы, способную разрушить спокойствие города, нарушить его повседневный ритм жизни. Улицы и площади не были для основной массы населения городов местами для прогулок.

После отупляющего труда люди желали одного: лишь, отдыхать в своих жилищах. Единственные желания этой социальной группы были развлечения и много еды. Городское пространство, городские площади они воспринимали как места для зрелищ или бунта.

Выступление толпы на арену истории было непредвиденным, но не случайным. Просторные площади и парки создавались как места для прогулок, но именно эти пространства оказались идеальными и для скопления больших масс людей.

Это коммунальное пространство, по мнению Б. В. Маркова, наиболее полно использовались организаторами Великой французской революции на всех ее этапах (Марков Б. В. Культура повседневности. — М., 2008. — С. 103–105). Накануне революции толпа разъяренных женщин двигалась по широким улицам и площадям города ко дворцу с требованием хлеба, громя по дороге лавки и убивая лавочников. По существу, это был протест против коммунального пространства города, которое не являлось частью жизни парижской бедноты.

Более детально эти события рассматривает Колин Джонс в своей монографии «Париж. Биография великого города». По его мнению, свободолюбие парижан формировалось в борьбе за пространство. Так Людовик XV вызвал всеобщее недовольство, издав в 1724 году указ, запрещающий расширять город за определенные границы. Была возведена стена, по мнению властей, сооружение полезное, дававшее безопасность городу. Но парижане считали подобное сооружение анах-

ронизмом. Это строительство и было началом социального недовольства которое закончилось 14 июля 1789 года разрушение Бастилии, которая была не только тюрьмой и древним символом военной мощи, но и главным пропускным пунктом печально известной стены (Джонс К. Париж. Биография великого города. — М., 2006. — С. 338–340).

Наряду с коммунальным (общественным) пространством в городе есть приватное пространство, которое и придает территории историческое спокойствие. Лондон является именно таким городом, отличающимся вежливостью и доброжелательностью. Но город так же поражает своей толерантностью и политической индифферентностью жителей. Между тем Англия, Лондон — территории с рано сформировавшимся классовым сознанием. Более того, имущественное расслоение в Лондоне более высокое чем в Париже.

Лондон был городом в котором раньше, чем в других городах сложилась дифференциация городских кварталов по уровню доходов их жителей. Кварталы были разделены широкими улицами, по которым в случае необходимости могли передвигаться воинские части. Но эти перегородки были призрачны, а главное они компенсировались созданием новых дисциплинарных пространств производства «человеческого» — театров, концертов, выставок, газетно-журнального дела и т. д. Благодаря созданию таких пространств шло формирование человека нового типа, рождавшегося в социальной общине, которая называется публикой. Именно она вырабатывает общий смысл и вкус, которые становятся критериями рациональности и одновременно условиями единства.

Планы городов, архитектура и дизайн стали активно создавать условия для существования независимых индивидов. Вслед за улицами и скверами появились кафе и бары (См. Тейм Р. Лондон история города. — М., 2008. — С. 376–416).

Индивидуализм и принцип дистанции породили встречное движение — поиск контакта. Наиболее интересно это явление можно отследить на частных пространствах такого города как Вена. Любимая кофейня есть почти у каждого венца. Достаточно широко известно, что служащие мэрии предпочитают встречаться в «Слуке», под сводами арки ратуши. Живущие в городе чехи собираются в «Гавелке» и т. д. (См. Саси Ю. Вена. История города. — М., 2009. — С. 40–44). В Вене насчитывается более 3000 кофеен. Поблизости от дома или места работы у венца всегда найдется одно со знакомым приветливым кельнером, где можно спокойно, в одиночестве посидеть, запивая кофе водой из стаканчика и читая газеты со стойки в углу.

Кофейне — это то, что связывает все поколения, переживает традиции и является неотъемлемой частью будней каждого венца.

Первая венская кофейня появилась в 1683 году во время второй турецкой осады и всегда ассоциируется с турецкими традициями. Институт кофеен за время своего существования не раз находился на грани выживания. Последний раз это случилось в 1970-е гг., когда казалось, что эта форма жизни исчерпала себя и вымирание кофеен неизбежно. Но в 80-е вновь наступил расцвет, который длится и по сей день.

Становление современного мировоззрения, следовательно, зависит от культуры повседневной жизни и ее системы ценностей. Жизненные географии города,

повышение скорости передвижения, воплощение принципа комфортности обусловили реализацию идеи индивидуализма. Но решение этой проблемы тут же породило другую: житель города ощутил свое одиночество. Поиски контактов и корней стали навязчивым неврозом жителей городов XX века. Одним из путей выхода может быть путь по гармонизации пространства городов, увеличение приватных территорий.

Е. А. Кочнева

Екатеринбург

МИФ МАССОВОГО ИСКУССТВА

Массовое искусство — элемент современной культуры, которому подавляющее большинство исследователей дают отрицательную оценку. «Обращаясь к низовым и повседневным сферам поведения, массовая культура утверждает понятные и стереотипные представления о человеческих отношениях, не требуя от человека усилий на преодоления самого себя. Она обращается к жизненным инстинктам» (1). В действительности, ориентированное на широкий круг потребителей, массовое искусство усредняет своего зрителя, однако это не дает повода говорить об однообразии культуры. Понятие «массового» проникло во все сферы искусства: литературу, кинематограф, живопись. Архитектура и градостроительство так же не остались в стороне от тенденции. Стандартизация и унификация, типовые проекты — все это результат массовой культуры.

Показательным явлением массовой культуры является создание мифов. Ролан Барт в своих исследованиях о структуре мифа выявляет трехэлементную структуру мифа, состоящую из означающего, означаемого и знака. Современный миф формирует четкое восприятие означаемого, укрепляясь в массовом сознании, связь означаемого и знака становится неразрывной. «Миф носит императивный, побудительный характер: отталкиваясь от конкретного понятия, возникая в совершенно определенных обстоятельствах (урок латыни, Французская империя в опасности), он обращается непосредственно ко мне, стремится добраться до меня, я испытываю на себе силу его интенции, он навязывает мне свою агрессивную двусмысленность» (2). Формируется стереотип. «Мифы» в искусстве, возникая и развиваясь в уровне массовой культуры, вызывают, усреднение, снижение качества конечного продукта.

Миф формируется в сознании человека, становиться неотъемлемой частью его жизни. Однако всегда ли миф, сформированный массовой культурой, следующий голосу толпы несет в себе негативную окраску, так ли он вредит настоящей «обдуманной культуре»?

Существует другой путь возникновения нового мифа массовой культуры — им становится разрекламированный объект элитарной культуры. Примером этого является возрождение из руин одного из районов Нью-Йорка.

За 20 лет СоХо из запущенного, бесперспективной, застроенной промышленными зданиями части Нью-Йорка, превратился в один из уважаемых

районов Манхэттена, породив один из наиболее ярких градостроительных мифов «Эффект СоХо». Показательно то, что катализатором создания столь грандиозного мифа стали художники и дизайнеры, бывшие в авангарде творческого сообщества 60-х–70-х годов. Переселившись жить в пустующие пространства зданий в СоХо, они вызвали громадный интерес к району, вскоре ставшему символом «американской мечты», построенной на развалинах промышленного района.

Для того чтобы массовая культура не теряла своей качественной составляющей, она должна постоянно подпитывается культурой элитарной, вызывая в свою очередь ее развитие. Момент когда обе эти культуры пойдут каждая своим путем неизбежно приведет к кризису обеих. Образ массовой культуры высочайшего уровня сформулировал Антонио Гауди: «Всякое произведение искусства должно быть обольстительно (здесь корень универсальности оно в равной степени привлекает затока и профана) если из-за оригинальничания теряется обольстительность, то это уже не произведение искусства».

1. Ерасов Б. С. «Социальная культурология», с. 411, М. Аспект-пресс, 1997 г.

2. Ролан Барт. «Миф сегодня».

3. Райнер Цербст. «Антонио Гауди», TASCHEN 2000 г.

А. С. Краснова

Владивосток

СТИЛЬНОСТЬ И СЕРИЙНОСТЬ КАК СЕМИОТИЧЕСКОЕ ПРОТИВОРЕЧИЕ МОДЫ

В современном обществе большую роль в ряду с политикой, наукой, религией, образованием играет и такая сфера деятельности, как мода.

Человек, продумывая свой внешний облик, в котором он предстанет перед коллегами, близкими и окружающими его людьми, неосознанно вступает в систему культуры. Соответственно, мода не является человеческой прихотью, она выполняет определенные социальные функции. Этим и определяется противоречивость такого явления, как мода. Но так было не всегда. В традиционном обществе по костюму можно было «прочитать» социальный статус: род занятий, гендерное положение, место в социальной иерархии. Тем самым костюм носил обрядовый, ритуальный характер, но одновременно с этим скрывал человеческую индивидуальность и не выражал характер и личные пристрастия. Так как традиционное общество изменялось достаточно медленно, то также медленно изменялся и стилевой характер внешнего облика его членов. Поэтому, говорить о моде в данном обществе можно с большой натяжкой. Феномен моды возможен в той социальной среде, где большую роль играет не социальная группа, а индивидуальность. Поскольку индивидуальность человек может обрести только в определенной социальной среде, которая диктует требования к внешнему облику, человеку приходится ориентироваться на определенную модную серию, с тем чтобы вписаться в социальную группу: профессиональную, гендерную, возрастную и т. д. Но при

этом человек вступает в игру знаков, которые осуществляют денотативную и коммуникативную функции по правилам индивида. Тем самым человек отталкиваясь от модной серии что-то из нее элиминирует, добавляет и комбинирует. Таким образом, современный внешний облик может символизировать социальный статус, при этом выражать индивидуальность конкретного человека. Человек в этом случае играет, моделирует, соотносит знаки, заключенные в тканях, украшениях, аксессуарах. Когда в одном образе соединяется воедино — серийное и индивидуальное, рождается стиль. Стильной может быть только та одежда, которая семиотически соответствует той социальной роли, которую выбрал для себя человек в данный момент.

Самостоятельно человеку очень сложно постоянно быть индивидуальным и сложно самому эту индивидуальность находить, поэтому эту функцию внешнего выражения индивидуальности берут на себя модные журналы. Задачей модного журнала является формирование законченного стиля в контексте многочисленных потоков производства одежды и аксессуаров, называемыми сериями. Вот почему в современном модном журнале можно обнаружить с одной стороны — вызов массовому потребительскому спросу и, одновременно, отражение массового потребления серийных вещей.

Семиотическим противоречием моды является то, что она выступает в роли сигнального знака социальных изменений через выпуск новых серий. С другой стороны, она сообщает о том отношении, о позиции, о мироощущении, который испытывает человек к этим социальным изменениям. Мода быстро и безошибочно сообщает о новых тенденциях, о новом явлении, о новой перемене в образе жизни людей и всего общества в целом. Ролан Барт заметил, что «имея знаковый характер, соотношение мира и одежды должно было просто соответствовать социальной норме. Напротив, в нашей одежде — описании правильность знака никогда не признают открыто нормативной, а выдают за чисто функциональную — она заключается в соответствии между вещью и функцией, которую она должна соблюдать; теперь правило внешне следует закону природы — *homo significans* надевает маску *homo faber*, то есть своей противоположности» [1]. Мода, которая в большей степени выражается в одежде, имеет не только обозначающую, коммуникативную роль, но и практическую, функциональную. Одежда должна соответствовать той функции, которую к ней предъявляет человек в настоящий момент.

Стоит заметить, что мода имеет огромный потенциал стилового разнообразия, во многом благодаря и такому фактору, как историческое знание о модах прошлых эпох. Используя это знание она активно возрождает и повторяет «забытое старое» (в этом она схожа с музеем) адаптируя его к современности. Через моделировку и модификацию она осуществляет воспроизведение заложенных ранее кодов, только в своей особой форме. Таким образом, постоянно используя знаки из этнокультур, «ретро» стилей, массового искусства мода совмещает и комбинирует их в одной модели. Получается «микс», «коктейль» всех времен и эпох. В итоге возникает стилевое разнообразие, которое можно заметить во внешнем облике каждого человека. В образе индивида образуется средоточие раннее прожитых и современных культур. Это является выражением антропоцентрического характере-

ра современной культуры. Через стиль человек репрезентует себя, свои интересы и взгляды. Так как у всех они разные, индивидуальные и многоплановые, то из этого вытекает и многостильность в моде, которая рационализирует и поясняет эту индивидуальность через знаки внешнего облика.

Влечение к моде испытывает каждый человек. Осознанно или бессознательно копирует образы с рекламных щитов, глянцевого обложки, покупает последние новинки, тем самым вступая в знаковую игру. В этом отношении Жан Бодрийяр заметил, что «в наши дни благодаря распространению моделей средствами массовой информации и коммуникации, сложился наряду с оборотом вещей, также и «психологический» оборот» [2]. Альтернативой дальнейшего развития данной сферы деятельности может стать создание собственного индивидуального образа на основе потенциала классического и современного искусства, исходя из индивидуальных вкусов и собственной идентификации.

1. *Барт Р.* Система Моды. Статьи по семиотике культуры. / Пер. с фр., вступ. ст. и сост. С. Н. Зенкина. М., 2003. С. 159.

2. *Бодрийяр Ж.* Система вещей. / Пер. с фр., сопроводит. ст. С. Н. Зенкина. М., 1995. С. 115.

Е. В. Крюкова
Астрахань

ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ДЕФИНИЦИЙ ДВИЖЕНИЯ НЬЮ ЭЙДЖ (С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ АМЕРИКАНСКИХ И РОССИЙСКИХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ)

В век информационно-технологического общества происходят существенные социальные, культурные и религиозные изменения. С одной стороны, разрушается прежняя система ценностей, происходят изменения в сознание людей, с другой стороны, формируется новое глобальное информационное пространство, влияющее на все сферы жизни современного общества. Человек оказался в условиях стремительно развивающейся технизации, компьютеризации, визуальной коммуникации и пр. Его эстетические и духовные начала приводят к попытке вернуться в духовную среду, к единению с природой, высшими силами миропорядка, выстроить диалог с демиургом, поставив себя, таким образом, над обществом бездушной технологии. Происходит формирование нового мира, нового сознания, нового способа выживания.

Все активнее возрастает интерес к мистике, оккультизму и эзотерике. В новом, изменившемся обществе, широко распространяется понятие «Движение Нью Эйдж». Это определение мы понимаем, как новый этап развития, присущий современному западному и российскому обществу, характеризующийся формированием нового сознания у населения, особенно в социокультурном и религиозном отношении.

Термин «Движение Нью Эйдж» или же «Нью Эйдж» (а так же его синонимы: New Age, Новая Эра, Эра Водолея, Новый Век и т. д.) достаточно широко распространен как в Средствах Массовой Коммуникации, так и в гуманитарной области научной мысли (в культурологии, религиоведении, философии, социологии и т. п.).

Религиозный словарь трактует Нью Эйдж как «Новый Век (New Age, Новая Эра, Нью Эйдж, Эра Водолея) — общее название группы синкретических оккультных течений. Зародилось после II мировой войны на базе теософского учения. Расцвет «Нового века» пришелся на 70-е годы XX века. В настоящее время «Новый век» объединяет около пяти тысяч различных течений и сект» [10].

Мы считаем, что для четкого, полного, научного определения этого социокультурного явления, нужно рассмотреть различные подходы к определению этого движения в ряде стран, наиболее ярко подверженных влиянию данного течения (США и Россия).

Так, энциклопедия Колумбийского университета (США) дает следующее определение Нью Эйдж: «New Age — термин популяризированный в 1980-е гг. для описания широкого набора верований и практик, которые являются продуктом контркультуры 1960-х и 70-х годов в Соединенных Штатах. Сторонники движения Нью Эйдж полагают, что зарождается духовная эра, в которой будут преобразованы и люди и общество. Движение охватывает широкий диапазон идей, включая личный духовный рост и самореализацию, целостную медицину (включая использование кристаллов для исцеления), реинкарнацию, астрологию, и знания о мистических энергиях, зашифрованных в пирамидах. Многие критики движения расценивают его как анти-интеллектуальное. В музыке этот термин относится к задумчивому, релаксирующему, обычно инструментальному стилю» [7, p. 342].

Американский ученый Джон Р. У. Стотт, в предисловии к книге Дэвида Маршалла «Новый век» против Евангелия или Величайший вызов христианству», утверждает, что «Само название движения «Новый век» вводит в заблуждение, поскольку оно не является ни организованным движением, ни провозвестником нового века, несмотря на все свои притязания. По сути, это странная смесь восточного мистицизма и западного материализма, науки и суеверий, физики и метафизики, древней мудрости и современного мышления, и в таком виде этот конгломерат просачивается в нашу культуру через средства массовой информации, через научную фантастику, школы, колледжи и курсы бизнесменов» [3, с. 5].

Нью Эйдж — это движение, система, состоящая из большого числа организаций. Такие популярные американские авторы, как Констанс Камби (*The Hidden Dangers of the Rainbow*, 1983) и Тикс Марппс (*Mysteri Mark of the New Age*, 1988) представляют его как масштабный «организованный заговор» [8, p. 100]. Кроме того, социолог движения Марлен Фергюсон (*The Aquarian Conspiracy* [Заговор Водолея], 1980) утверждает, что движение Нью Эйдж гораздо масштабнее, чем мы представляем на самом деле.

Невилл Друри, американский исследователь трансперсональной психологии, описывает движение «Нью Эйдж» как эклектичное популярное образование XX века, в котором, одинаково широко пропагандируется лечение кристаллами,

«сбалансированность чакр», поощряется формирование сознания успеха, «продуцируется» нескончаемый поток «духовных учителей», обучающих мудрости или стоящих во главе хорошо организованных ашрамов. Движение «Нью Эйдж» обращается к различным системам воздействия на тело и мышление, чтобы изменить или расширить сознание, а также использует западные и восточные техники медитации и визуализации, йогические дыхательные и физические упражнения, дзен-буддистские техники преодоления линейности мышления, даосские категории, такие, как ян и инь, помогающие выразить текучесть, изменчивость мира и т. д. «Люди, занимающие определенное положение в обществе, для которых расширение сознания по существу означает увеличение их доходов, проявляют интерес к «Нью Эйдж» лишь потому, что оно обещает материальное богатство и конец нищете» [2].

Профессор Джоханес Аагаард в своей работе «Профессор Аагаард о Движении Нью Эйдж», утверждает, что в США Нью Эйдж соотносят с понятием «культы», а в Европе с «Новыми Религиозными Движениями (NRMs)». Что же касается определения понятия Движения Нью Эйдж, то оно должно быть добавлено к предыдущим определениям, так как, с одной стороны, оно является более широким термином и включает в себя эти дефиниции, а с другой, более узким и религиозным понятием, которое является базисом для формирования новых религиозных движений [6].

Российский православный исследователь этого движения, Сергей Чапнин, определяет «Новую Эру», как сплав мистических, оккультных и спиритуалистических групп, самые старые из которых отметили свое столетие, а новые появляются каждый день. Новая Эра возрождает древние культы и ереси, магическую и мистериальную практику. Все то, что рухнуло из-за неполноты и ветхости в свете Евангельского откровения, все то, что отвергла Церковь, утверждая свое вероучение — возвращается в наш мир. Ошибается тот, кто ищет новизны в Новой Эре [5].

Известный российский исследователь нетрадиционных религиозных объединений, председатель Экспертного совета для проведения государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции РФ, Дворкин А. Л. дает следующее определение: «Нью Эйдж («New Age») — это английское выражение, которое переводят по-разному («Новое время», «Новый век»), но, как мне кажется, наиболее точный перевод — «Новая эра». Это самая известная на Западе (а теперь уже и на Востоке) и самая широко рекламируемая современная религия. Сразу отметим, что не существует единой секты под названием «Новая эра» (НЭ); секта всегда характеризуется четко организованной структурой, а «Нью Эйдж» — явление широкоохватное, аморфное, в которое вовлечено много сект и организаций. Кроме того, человек может придерживаться общего круга идей НЭ, но при этом не входить ни в одну из организаций» [1].

Религиовед, доктор философских наук, Кантеров И. Я. считает, что: «В современном мире широко распространились религиозно-мистические группы, обычно именуемые «религиями Новой эры» (или «Нью Эйдж»). Движение ньюэйджеров, оформившееся в 70-80-е годы в западных странах, представляет собой сплав различных верований, оккультизма, теософии, астрологии, пантеизма и язычест-

ва. В отличие от исторических религий, а также от большинства «классических» типов новых религий в объединениях последователей «Нью Эйдж» обычно отсутствуют жесткие организационные структуры, четко сформулированные вероучительные доктрины» [9].

Доктор культурологии Рыжов Ю. В., в своей книге «Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве», приводит следующее, интересующее нас определение: «...движение «New Age» («Новый век», «Новая эра»). Это движение сформировалось в последние десятилетия, хотя многие его идеи восходят к европейскому оккультизму и восточному мистицизму (адаптированному еще теософией для восприятия западного человека). Организационно «New Age» не представляет собой единого целого и состоит из множества разобщенных индивидов, иногда объединяющихся в группы, каждая из которых имеет свои особенности; скорее следует говорить о нем как о самостоятельном мировоззрении (или направлении новой религиозности), обладающим огромным культурным влиянием и высокой степенью проникновения в массы [4].

Таким образом, анализ дефиниций Нью Эйдж приводит к выводу о том, что существует некая неоднозначность в определении содержания структуры организации, в принадлежности к той или иной сфере духовной деятельности и в вопросе хронологического появления движения. Решение обозначенных аспектов найдет свое отражение в будущих исследованиях данного вопроса.

1. Дворкин А. Л. Сектоведение Тоталитарные секты Опыт систематического исследования Изд. 3-е, перераб. и доп. Н. Новгород. 2002. Гл. № 21.

2. Дзури Н. Трансперсональная психология / пер. с англ. М. ; Львов: «Инициатива», 2001.

3. Дэвид Маршалл. “Новый век” против Евангелия или Величайший вызов христианству. М., 1991.

4. Рыжов Ю. В. Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве. М.: Смысл, 2006. Гл. 2.

5. Чапнин С. Вавилонская башня. «Новое религиозное сознание» в современном мире. ТН № 9. М., 1997.

6. Johannes Aagaard, Ph.D.Prof. Aagaard on New Religious Movements // Cult Observer, Volume 8, Number 2, 1991.

7. New Age // The Columbia Encyclopedia. Sixth Edition. N. Y.: Columbia University Press, 2007.

8. Texe Marrs Mystery Mark of the New Age: Satan’s Design for World Domination. N. Y.: Crossway Books, 1988.

9. Независимая газета [Электронный ресурс]. Кантеров Игорь Яковлевич. Исследователь Последователи “Нью эйдж” не нашли свое место в Церкви. Ватикан опасается новых религиозных движений. 2003-07-02. Режим доступа: http://religion.ng.ru/problems/2003-07-02/5_newage.html, свободный. — Последователи “Нью эйдж” не нашли свое место в Церкви. Яз. рус.

10. Электронный религиозный словарь [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://dic.academic.ru/library2.nsf/relig/> — Яз. рус.

ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ОБРАЗ КАК ФОРМА ЧУВСТВИТЕЛЬНОСТИ СЕМАНТИЧЕСКОГО ПОЛЯ КУЛЬТУРЫ

Присущая человеку способность наделять вещи смыслом, не мотивированным инстинктами и биологическими потребностями, сделала возможным создание культуры — внеприродной человекомерной среды существования. Семантическое поле культуры обеспечивает воспроизведение и развитие специфически человеческого уклада жизни, а также определяет пределы возможностей как общества в целом, так и его индивидуальных представителей.

Фактором непрерывного обновления семантического поля культуры является опыт переживания пространства и времени, представляющих собой: 1. условия всякого существования, так как они присутствуют во всём многообразии объектов и явлений жизни (всё сущее обладает временными характеристиками и пространственными параметрами); 2. способы различения предметов, свойств, ощущений. То фундаментальное значение, которое имеет для человека этот опыт, позволяет считать категории пространства и времени параметрами смыслообразования и образования адекватных им форм выражения. Это значит, что изменение опыта переживания пространства и времени способно повлиять на структуру и содержание историко-культурных процессов, определяющих жизнь общества.

Уже в Древней Греции различали время формальное и подлинное [1, 217]. Формальным называли время, которое позволяет измерить длительность движения в пространстве, т. е. формальное время — простая калькуляция, позволяющая отсчитывать мгновения, секунды, минуты и т. д. В отличие от него, время подлинное наполнено смыслом. Это его имеют в виду, когда говорят, изменилось время, подразумевая изменение смыслов, которыми живут люди. Приходит новое время — приносит новые смыслы, меняется жизнь людей. С этой точки зрения, пространство также не является только местом, где находятся предметы и где можно перемещаться. Его можно рассматривать как возможность смыслам, составляющим содержание подлинного времени, стать видимыми, осязаемыми, слышимыми, т. е. чувственно воспринимаемыми через структуру, принципы, методы создания и пр.

В художественной культуре время проявляет себя в смысловой наполненности образа, а пространство в структурной организации его содержания, принципах и методах творчества. Это позволяет художественный образ рассматривать, как особую *форму чувствительности — устойчивую совокупность смыслов и ощущений, допускающую многократность своего воспроизведения*. Функционируя в этом качестве в жизни общества, художественные образы включают в субъективный контекст жизни человека общезначимый духовный опыт, давая возможность

чувственно-смыслового проживания семантического поля культуры той или иной эпохи, либо локально-духовной целостности меньшего масштаба.

Таким образом, пространственно-временной опыт параметрически формирует состояние семантического поля культуры того или иного этапа её развития, тем самым, определяя специфику создаваемых художественных образов. Это даёт возможность художественным образам функционировать в жизни общества как формы чувствительности семантического поля культуры, включая в субъективный контекст жизни конкретного человека общезначимый духовный опыт.

В качестве примера рассмотрим с этой точки зрения художественную культуру XX века, ставшего началом новой эпохи не только обновившей опыт переживания пространства и времени, но и явившей совершенно новую модель восприятия времени, определив специфику художественной культуры эпохи.

Содержание опыта пространственно-временного переживания в XX веке претерпело кардинальные изменения в связи с возникновением представления о мире как многомерной реальности, в которой человек не наблюдатель, а участник. Всё разнообразие накопленного к началу столетия опыта переживания времени было обусловлено различием его исходных основ: в античности он был основан на понятии «космос», в эпоху средневековья и Ренессанса – на понятии «Бог», в Новое время – на понятии «объективная реальность». Но, несмотря на различие в основах, есть то, что их объединяет: *модель восприятия времени как независимой субстанции, не контролируемой человеком*. Это связано с тем, что в каждую из четырёх эпох, человек верил в то, что свойства предметов и явлений окружающего мира существуют сами по себе, независимо от человека и особенностей его восприятия. Отношение ко времени было таким же, оно ощущалось как независимая от человека субстанция. Космос, Бог, объективная реальность — всё это от человека не зависит, наоборот, он находится в подчинённом положении по отношению к ним, так как они намного превышают пределы его возможностей. Время, определяемое масштабом возможностей, обозначенных этими понятиями, было не контролируемо, и потому человек воспринимал его фатально, подобно року, ибо «ничего не ново под луной» и «ничего нельзя изменить в круговороте мира».

Тем не менее, от эпохи к эпохе опыт менялся, обогащался, усложнялся и в XX веке человек осваивает новую модель восприятия времени и соответственно опыт его переживания. Исходной основой ощущения времени становится сам человек, жизнь которого разворачивается в множественности равноправных актуально существующих реальностей, представленных культурными мирами народов прошлого и ныне существующих; образами реальности, образованными мыслью классической, неклассической, постнеклассической науки и пр. Человеческое сознание подвижно, движение образов в нём спонтанно, к тому же образы не всегда связаны логически и тематически с объектом размышлений и между собой. Став исходной основой ощущения времени, внутренняя жизнь человеческого сознания, сформировала адекватную *модель восприятия времени как меры изменения, обусловленной духовной деятельностью человека*.

В многомерной реальности современного мира эта модель определила характерные особенности ощущения **времени**, переживаемого **«как возможный го-**

ризонт любой понятности бытия» [3, 5] по определению немецкого философа *М. Хайдеггера*. Следует обратить внимание, насколько точно этот один из самых ярких мыслителей XX века, обозначил ключевые моменты основополагающего для жизни человека опыта: *горизонт понятности*. В Новейшее время смысловые пределы своей жизни (горизонт понятности) человек стал определять самостоятельно (без оглядки на Бога, космос или природу как в предыдущие эпохи), потому что появилось ощущение глобальной значимости своей деятельности, понимание своего влияния на глобальные процессы жизни. Достаточно вспомнить о таком ярком явлении культуры XX века как *русский космизм* с его идеей активной эволюции, т. е. самостоятельного управления человеком процессом своего эволюционного развития, учение о ноосфере В. И. Вернадского, развивавшееся в русле русского космизма. Великий учёный XX века говорил о том, что человеку необходимо самостоятельно определять цель своего пути (т. е. фактически смысловой предел развития), но с учётом интересов планеты. Эти и ряд других примеров, свидетельствующих о появлении у человека Новейшего времени ощущения возможности влиять на жизненные процессы глобального масштаба, подтверждают, что время человеком XX века переживается как горизонт понятности бытия, определяющий смысловые пределы его действий, процесса развития или жизни в целом.

Горизонт понятности подвижен и индивидуален, он может значительно различаться даже у современников, потому что общепризнанной идейной основы, объясняющей многообразие мира, не существует (у каждого человека или группы людей может быть своё видение и понимание мира). В художественной культуре это проявилось многообразием направлений, индивидуальных творческих концепций, быстро сменяющих друг друга. Так, например, только в течение одного десятилетия XX века с 1905 по 1916 год возникает около десятка совершенно новых направлений, среди которых самыми известными стали фовизм, кубизм, футуризм, примитивизм, абстракционизм, орфизм, дадаизм. У каждого из них свой горизонт понятности жизни. Приведём несколько примеров.

Фовизм — первое авангардное течение (1905–1908) в качестве основного своего положения провозгласил «изобретение реальности» [2]. Его основоположники французские художники Дерен и Вламинк так пишут об этом: «Никто не помешает нам вообразить мир таким, каким нам хочется» [2, 51]; «Мной владеет неистовое желание создавать заново мир, новый мир, собственный мир» [2, 52]. Добиваясь максимальной энергии краски, фовисты творят в своих полотнах мир, в котором есть место только радостным чувствам, оставляя за смысловыми пределами этого мира страдания и аномалии человеческой жизни. К созданию новой реальности стремился и *кубизм* (1908–1914). Используя конструктивные и конкретные элементы предметной действительности, кубисты творят особую образно-смысловую реальность в восприятии зрителя, которая не имеет отношения к натуре. Горизонт понятности мира, создаваемого кубистами, определён структурно-конструктивными основаниями бытия. Основные ракурсы и аспекты природы, выраженные элементарными геометрическими формами, совмещаются в двухмерной плоскости изобразительного поля. *Футуристы*, отказавшись от статики кубизма, творили свою реальность, опираясь на ощущение временного процесса.

Художественные формы футуристов обладают пластической бесконечностью. Итальянский художник-футурист Боччони так выразил эту особенность: «один предмет едва успевает кончиться там, где успевает начаться другой» [2, 118]. Следуя этому представлению, футуристы надвигают одно изображение на другое: «Откроем фигуру как окно и заключим в неё среду, в которой она живёт, провозгласим, что тротуар может влезть на ваш стол, что ваша голова может пересечь улицу, что справа, слева и позади» [2, 119].

Новизна реальности, творимой авангардными направлениями, требует от зрителя готовности изменить свой индивидуальный горизонт понятности жизни, воспринять её в иной системе координат, в ином измерении. Потому его творческая позиция становится неперменным условием его вхождения в ситуативную структуру художественного образа. Специфика языка изобразительного искусства даёт возможность визуализировать образы многомерной реальности мира.

Переживание времени «как возможного горизонта понятности бытия» привело к изменению его геометрического образа. В предыдущую эпоху геометрический образ времени ассоциировался с мировой линией, связывающей события между собой. У этой линии однозначно-определённое направление, потому в каждой паре событий одно выступает как причина, другое — как следствие (обычно принято располагать на линии причину-событие слева, а причину-следствие — справа). Но в многомерном мире линейный порядок утрачивает свою значимость, и основополагающим становится *нелинейный* порядок движения времени, суть которого М. Хайдеггер выразил посредством прекрасной метафоры «игра в пользу другого». Он размышляет о *четырёхмерности* времени, добавляя к трём его измерениям — прошлому, настоящему и будущему, четвёртое, которое философ считал общей протяжённостью первых трёх: «Единство трёх измерений покоится на игре каждого в пользу другого» [4, 40]. Под «игрой каждого в пользу другого» философ имеет в виду возможность построения будущего посредством выбора элементов прошлого, и слово «игра» он использует, чтобы подчеркнуть случайный, непредсказуемый характер этого выбора. Таким образом, *геометрический образ нелинейного порядка движения времени можно представить как ветвящуюся структуру, движение которой необратимо и непредсказуемо.*

В художественной культуре XX века специфика опыта переживания нелинейного движения времени представлена посредством *проектного подхода и монтажного принципа*, которые нашли широчайшее применение в искусстве (хеппенинги, перформансы, кинетическое искусство, инвайромент, невозможное искусство и др.).

Художественные образы XX века, функционируя как формы чувствительности, дают возможность освоения и взаимодействия с семантическим полем культуры эпохи.

1. Тиллих Пауль. Избранное. Теология культуры. М., 1995.
2. Турчин В. С. По лабиринтам авангарда. М.: Изд-во МГУ, 1993.
3. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. §14.
4. Хайдеггер Мартин. Время и бытие. М.: «Республика», 1993.

ФЕНОМЕН СТАНДАРТА В ДИЗАЙНЕ

«Если бы в обществе каждый делал все, что ему хочется, не считаясь ни с какими нормами, типизированными образцами поступков — то социальные связи между людьми были бы разрушены», — пишет доктор философских наук И. В. Суханов.

Творчество дизайнера всегда несет в себе отражение окружающего человека культурного бытия, зависит не только от индивидуального выбора человека, но и от общего стиля эпохи, ее экономического и социально-политического устройства. Сегодня мы говорим о дизайне как о единстве науки и искусства, которые изначально определяют дизайн и по-своему вносят свой вклад в его развитие. Рассматривая дизайнерскую деятельность, необходимо отметить, что понятие дизайна рассматривается как структурная система, основанная на деятельности человека, включающая в себя техническую и природную, или психологическую, компоненты. Это подтверждают современные определения дизайна, такие как «единение материального и духовного начал бытия, их гармония» и «способность выразить идею какими-либо материальными средствами». Исходя из этих составляющих, строится основа дизайнерского творчества, а также складываются определенные инструменты внутреннего построения и взаимодействия его с окружающим пространством. Дизайн — это процесс творческой деятельности, в результате которого создаются качественно новые материальные и духовные ценности. Он ориентирован на достижение наиболее полного соответствия создаваемых объектов возможностям и потребностям человека, как утилитарным, так и эстетическим.

Рассматривая дизайн как логическую систему, невозможно не выделить такую составляющую как стандарт. Сам по себе стандарт уже заложен в научной системе как требование порядка и четкой структурированности. Таким образом, упорядочивающий фактор присущ не только дизайну как отдельному явлению, но и культуре в целом. В отношении технической составляющей дизайн-продукта можно привести цитату известного английского физика Джона Бернала: «для того, чтобы любое орудие было доступно всем и способно произвести прогрессивное усовершенствование, его изготовление и применение должно быть осмысленным и изученным. Оно должно быть действительно стандартизировано традицией» [1].

Стандарт, от англ. *standard* — норма, образец, в широком смысле — эталон, модель, исходные данные для сопоставления с ними других подобных объектов; образец, которому должен соответствовать объект по своим признакам, свойствам и качествам. Понятие стандарта в узком смысле обычно употребляется для обозначения шаблона, трафарета, не содержащего ничего оригинального.

В дизайнерском творчестве, начиная с уровня графического проектирования объектов, уже можно говорить о типизированных стандартных принципах, таких как некие сложившиеся образцы или правила: законы построения композиции, обращение с материалами и так далее. Исследователь архитектуры Г. Б. Борисовский пишет: «В глобальном масштабе мир представляется нам в виде гигантского

макрокосма, непрерывно производящего изделия массового производства — животных, растений, людей... Не было еще случая, чтобы этот завод выпустил в свет уникальное изделие, не имеющее ничего общего с другими, подобными ему особями» [2]. Принимая такую точку зрения, вся продукция Вселенной является типовой и состоит из множества стандартов и их аналогов, основанных в свою очередь на стандартном наборе микроэлементов.

Возвращаясь к дизайну, любое его произведение можно рассматривать как объект стандартизации, включающий в себя параметры изделия или технического процесса, показатели качества, нормы обеспечения безопасности, антропометрические требования, единицы измерений, термины, графические изображения и т. д. — все то, что имеет перспективу многократного применения и обеспечивает долговечность изделия или продукта дизайна.

Все вариантные различия на основе исходных единиц, известный теоретик архитектуры Г. Б. Борисовский условно называет «принципом вариантных превращений», обосновывая это тем, что для образования нового объекта элементарные частицы лишь вариативно соединяются друг с другом. Таким образом, принцип вариантных превращений является тем признаком, который обеспечивает существование мира, в котором мы живем, в том виде, в каком мы его знаем и видим. Благодаря ему, как творческой составляющей, создается бесконечное разнообразие «изделий» из определенного количества разновидностей элементов.

Общие элементы, встречающиеся в разных системах, объединяются понятием «модуль», а системы, содержащие одинаковые элементы-модули, называются «системами, построенными на модульном принципе» — следующая иерархия по возрастанию количества элементов. Модуль, как условная единица измерения, появился еще в глубочайшей древности, как только люди начали возводить искусственные сооружения. Многие исследователи архитектуры XX в., такие как Г. Б. Борисовский, Ю. С. Лебедев, В. И. Рабинович, В. М. Ахутин и другие, доказывают рождение архитектурных форм из различных модулей. На основе комбинирования таких модулей в дальнейшем складываются определенные архитектурные стили. Как стратегическое направление развития техногенеза, модульное формирование техники получило особую значимость в период конструктивизма, что в дальнейшем привело к комплектованию разнообразных сложных нестандартных комплексов с различными характеристиками и функциями из небольшого, экономически обоснованного, количества типов одинаковых первичных (типовых или стандартных) общих элементов-модулей. Модуль-изделие характеризуется конструктивной и технологической завершенностью и обладает строго фиксированными параметрами (функциональные характеристики, геометрические размеры), принадлежащими заранее установленным параметрическим рядам, что также обеспечивает его долговечность и универсальность применения.

Говоря о модульной комбинаторике в архитектурной форме, нельзя не принимать во внимание то, что, особенно в 1920-х гг., перспектива ее развития как раз и представлялась заключенной в новых, авангардных принципах построения. Считалось, что сама жизнь с ее потребностями должна стать основой нового зодчества, в котором прокламировался приоритет функции и конструкции сооружения. На

этой основе возникает архитектура чистых геометрических объемов, напрямую выражавших эти свойства.

В конечном итоге, несмотря на появление многих замечательных построек строгого конструктивного стиля, возможности художественного языка зодчества, построенного на стандартных блоках, оказались ограничены. Многократное дублирование стандарта неизбежно превратило такую архитектуру в сугубо утилитарное строительство. В полной мере это наблюдается повсеместно — в России и за рубежом, не смотря на различие и усовершенствование применявшихся технических методов. Выход из такого положения путем использования символов, метафор и других приемов привели к феномену постмодернизма, который в последствие снова обратил архитекторов к упрощенным методам организации пространства, восходящим к практике авангардистов. Стандартная система прямой связи пространственной формы с функцией или конструкцией, вследствие своей логичности и рациональности, глубоко вошла в человеческую привычку.

Что касается современного подхода к культуре, то сегодня бытует методика — поиск «культурного образца» проектируемого объекта. Чем такой объект сложнее и глубже укоренен в культуре, тем результат обещает быть интереснее и содержательнее. В свою очередь, укорененность и долговечность обеспечивает дизайну стандарт. Следует подчеркнуть, что «культурный образец» — это ни в коем случае не аналог современного проекта и не прототип для его создания, тем не менее, сам этот метод имеет свои историко-культурные корни. Каждый объект проектирования, каждая проектная задача требуют поиска своего «культурного образца», но логика этой работы становится все более связанной с субъективизмом, авторским видением мира. Весь доступный проектировщику опыт культуры служит источником тем, смыслов и образов для решения индивидуальных творческих задач. Стандарт, в обычном понимании, служит дизайну для того, чтобы не выйти за рамки антропометрии. Отталкиваясь от избранного образца, основанного на некой системе стандартов, дизайнер создает новый, уникальный, современный объект, обладающий внутренней целостностью.

Влияние стандарта на дизайн приводит к выводу, что в своем бесконечном множестве предметов дизайна каждая единичная вещь типизирована или стандартна, по сути — от мельчайших частиц — атомов до архитектуры, все конечные объекты имеют одинаковые стандартизированные элементы и формы, или имеют в своей основе некие типы. Некогда сказанные слова И.-В. Гете: «Поэт должен уметь схватить особенное и, поскольку оно содержит в себе нечто здоровое, воплотить в нем общее», обретают здесь свой новый смысл. Стандарт, подобно зеркалу, отражает уровень научно-технического потенциала, достигнутый той или иной страной, уровень качества продукции, методы и масштабы производства. В стандарте, как системе логики, заложены перспективные требования и задачи к освоению визуальной культуры, условия дальнейшего производства и технологии дизайнерского творчества.

1. *Васильев А. Л.* Стандартизация для всех. М.: Издательство стандартов, 1992. 112 с. С. 40.

2. *Борисовский Г. Б.* Парфенон и конвейер. М.: «Молодая гвардия», 1971. 176 с. С. 50.

МАССОВОЕ ИСКУССТВО КАК ПРОДУКТ ТЕХНИЧЕСКОГО РЕПРОДУЦИРОВАНИЯ И ТИРАЖИРОВАНИЯ

Всякий мыслящий человек, глядя на тенденции развития современного общества, становится пессимистом. Налицо сегодня принципиальная перефокусировка, перенастройка всего: в интеллекте, психике, менталитете с глобального, глубинно-культурно-исторического на маргинальное, случайное, обитающее вне культуры. Для современной социокультурной ситуации характерен принципиальный отказ от традиционных ценностей — этических, эстетических, религиозных. Им на смену пришли соматические и утилитаристские категории: коммерция, бизнес, цена, рынок, вещизм, потребление, телесность, соблазн, монтаж, конструирование.

Культура вообще начинается с развития индивидуального творческого начала. Исчезновение индивидуальности опровергает саму культуру. Всеобщность торжествует над единичностью. Суррогат массовой культуры и технического универсума вымещает из культуры подлинность.

- Техника объединяет людей информационно, но разъединяет духовно.

Сегодня как никогда важно регламентировать безудержность научно-технической деятельности, которая становится самоценной. Повсеместное применение машин в сфере трудоемких технологий привело к утрате человеком реального мастерства и умения. Применение компьютерных технологий в областях умственной деятельности привело к утрате индивидуальной сообразительности, к отупению мышления. Так постепенно без техники человек становится ничем. Речь идет не об активном субъекте познания, а о техническом придатке, причем весьма сомнительного качества.

- Массу проблем таит в себе новая коммуникативная система Интернет.

Безусловно, мы все постепенно убеждаемся, что с развитием новых технологий человек моментально получает нужную информацию без ограничений. Получение доступной готовой информации атрофирует сами познавательные способности человека, лишая его права на ошибку.

Сегодня коммуникация как таковая выступает мощной самостоятельной силой вне культурного диалога, вне системы ценностей, вне живого человеческого общения. Это псевдокультурное общение становится доступным, упрощенным, банальным. В этом живом коммуникационном поле господствует общий язык, общие оценки, параметры, стереотипы. Интегративная псевдокультура общения поглощает своеобразие локальных культур. Год от года растет число людей, воспринимающих культурные феномены поверхностно, без подготовки и глубины, требуемой раньше. Преобладающим в таком общении становится не содержание и смысл, а техническая сторона, средства аудиовизуального тиражирования.

Информационный комфорт преподносит стерильные знания, лишённые субъективности, волевой направленности, индивидуального поиска. **Знание как осознанное бытие вымещается безбытийным знанием.** Знание вместо бытия. Мозг людей, их живая реальная чувственность отрывается от физического тела, сливаясь с компьютерной сетью, становясь зависимым от неё. Совершенствуется система искусственного интеллекта, образуется техно-ноосфера.

Слабо читающая публика и вовсе отвалилась от книг. Имя автора на переплете было прежде гарантией качества. Это был признак локальной культуры, прививающей стереотипы. И как трудно в пространстве Интернета отыскать истинно культурное. Смерть автора, вариативность интерпретаций текста, хаотическая структура, бесконечность и нелогичность переходов между фрагментами в тексте порой пагубно меняет сам сюжет — всё это формирует «клиповое сознание». В свободе собственного мыслиезъявления уже не нуждаются. Нет времени и желания осваивать «толстые» тексты старой культуры, проще взять готовые образцы и схемы.

- Меняется сама ценность получаемой информации. Мало того, что она безлика, не вербализована, она ещё и обесценена своей временностью. Возникает некий познавательный парадокс: стремление не изучить и запомнить новое, а забыть старое, опровергнуть запоминаемое. Сама по себе информация, вне зависимости от содержательной и аксиологической наполненности, ничего не формирует, не воспитывает, не культивирует.

- Постепенно, но всё более явственное общение заменяется коммуникацией. Человек не перестаёт быть одиноким, даже если чувствует себя комфортно наедине с телевизором, компьютером, общаясь в чате. Изолированная самодостаточность, само-общение вытесняют социум за пределы необходимого. Утрачивается способность общаться не только на вербальном уровне, улавливая многозначность смыслов и интонирований, но и на уровне подтекста, интуитивного ощущения, чувственного совпадения. Умение не знать, а чувствовать и предчувствовать рождается живым человеческим диалогом.

Виртуальным становится всё: и техника, и наука, и человеческие отношения, и искусство. Живое общение с книгой, музыкальным звуком, актуальной игрой заменяется виртуальным, фанерным, технически скопированным. Искусство как непосредственная intersubjectивность вымещается, из искусства уходит трепетность, душевность, сокровенность.

Гораздо сложнее научить понимать, распознавать не крайние духовно-психические состояния, не так ярко выраженные, как счастье и гнев, а длящиеся процессуально-индивидуальные душевные контакты, переживания — чувства нежности, приязненности, симпатии, сочувствия. Тем чудовищнее становится амнезия, или — ещё хуже — атрофия органов восприятия, душевная близорукость и глухота. Вот с этими симптомами и работает искусство как единственный врачеватель душевных пороков общества.

Общение ради общения, ради количественного увеличения числа контактов, имитация активной коммуникации без насыщения новыми смыслами, без передачи живых нюансов напоминает мертвую пустыню абсолютной тождественности. Новая информационная среда, стирая национальные границы и языковые барьеры

ры, уничтожает тем самым границы между высокой и низкой культурами, безусловно, в пользу последней. Репродуцированная массовая культура — типичный продукт глобального информационного пространства.

Жизнестойкость и распространенность массовой культуры имеет объективные основания. Сила массовой культуры в ее демократизме, доступности, оправданности личных ожиданий, внимании к человеку, апелляция к его фундаментальным чувствам, представлениям и социальным переживаниям. Соответственно оказываются востребованными те художественные произведения, в которых эти социальные ожидания заявлены и представлены в привлекательной художественной форме. Нормально, что массовая аудитория любит спектакли, романы, фильмы, картины, в которых добро побеждает зло; Золушка за долготерпение, трудолюбие, добропорядочность получает своего принца; бескорыстный страж порядка противостоит клану мафии и «спасает мир», удивительно привлекательный «плохой парень» исправляется и становится ценным социальным субъектом. Это лишь свидетельства общественного душевного здоровья. Ибо социальное назначение культуры — производство и воспроизводство норм, образцов, ценностей, создающих оптимальный фон социального взаимодействия и толерантной терпимости, исключающих разрушительное отношение к человеку и обществу. Поэтому преступник, лжец, законченный циник не может быть героем массовой культуры по определению.

Появление массовой культуры и массового искусства связано с социокультурными сдвигами в обществе, а не с порчей природного безупречного вкуса огромного числа людей. В обществе всегда существовала культура, созданная народом и культура для народа — культура народопотребления. В определенной мере ее можно считать массовой культурой. Она базируется на универсальных психофизиологических механизмах восприятия, обращается к эмоциональной сфере, беспроектно рассчитана на людей с разным уровнем развития (не всегда имеющими специальную теоретическую подготовку, образованность, отточенный художественный вкус), объединяя их в единый уровень самоидентификации. Это признаки массовой культуры объективно обусловлены. Генезис массового общества и соответствующей ему культуры связан с процессами урбанизации и индустриализации труда, требующими немало душевных затрат и нервного напряжения. Востребованными становятся легкие для восприятия развлекательные представления, фильмы, картины, публикации.

Массовая культура — это прежде всего зона рекреации, а не решения «вечных проблем». Массовая культура сегодня — современный мейнстрим. Элитарная культура, фольклор, авангард, контркультура — культура меньшинства. Потому следует развивать и культивировать лучшие образцы массовой культуры. Ч. Чаплин, Эдит Пиаф, Марк Бернес, Владимир Высоцкий, Виктория Токарева, Эльдар Рязанов, Леонид Гайдай и Никита Михалков — это массовая культура.

Высокомерное отношение к массовой художественной продукции как к браку неоправдан и соответствует лишь весьма пристрастному пониманию социальной реальности. Средства массовой информации сообщают, что самый высокий телевизионный рейтинг имели фильмы «Мастер и Маргарита», «Иди-

от», «Остров». В литературе востребованы романы Л. Улицкой, В. Пелевина, Бориса Акунина, Вл. Сорокина, А. Берсенёвой. Возникает крамольная мысль, что контент массовой литературы и телевидения скорее выражает вкусы и уровень игроков культурного рынка, чем потребителей художественного продукта — читателей, слушателей, зрителей. Не публика дура... Причем, в рамках массовой культуры продукт создается не дилетантами и любителями, а немногими профессионалами.

Трудно согласиться с Т. Адорно и Г. Маркузе, что массовая культура — это порабощение сознания и удовлетворение ложных потребностей. Для Маркузе одним из последствий современного техногенного процесса является появление «одномерного человека» как продукта массовой культуры, чьим сознанием легко манипулировать. При этом заложники массовой культуры — манипуляторы и манипулируемые — превращаются в персонажей гигантского кукольного театра, спектакли которого разыгрывают с человеком им же порожденные фантомы.

С подобными характеристиками массовая культура не смогла бы стать системообразующим социальным феноменом, способным гармонично ассимилировать явления как элитарной, так и альтернативной контркультуры. То, что сначала воспринимается как альтернатива массовым вкусам и потребностям, постепенно осваивается публикой, входит в иерархию ее предпочтений, преобразуется под её вкусы и запросы, а в конечном счете, способствует укреплению социального целого.

Элитарная культура малодоступна остальным слоям общества вследствие отсутствия у них причастности к финансовым ресурсам, образованию, системе социализации. Но даже авангард как своеобразная контркультура в масштабах элитарности пытается «заигрывать с публикой», обнаружить общий смысловой фокус своих взаимоотношений с публикой, пытаясь упроститься для желанной восприимчивости.

Вспомним новый онтологический опыт искусства начала XX века. В своих философских рефлексиях художники начала XX века чувствуют большой зазор между классическим и неклассическим художественным языком как препятствие, затрудняющее проникновение на глубину онтологических смыслов. Даже заинтересованный читатель, зритель, слушатель не в силах постоянно схватывать меняющийся художественный код, криптограмму и тайнопись нового искусства. Непонятность как отличительное свойство новых произведений делает разоблачение художника и воспринимающего все более основательным и тревожным. Разрушение общепонятной лексики подрывает возможности художественного диалога и контакта.

Потенциальная невостребованность художественных творений в первые десятилетия XX века объясняется противостоянием мира художественного с его медитацией, философскими претензиями, иносказанием, мифологичностью и мира реального с его прагматичностью и жизненной укорененностью.

ПОТРЕБЛЕНИЕ КАК КАТЕГОРИЗАЦИЯ И КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ МИРА

Полагаем, что в современном потреблении эксплицируются процессы категоризации и концептуализации мира. Механизмы такого «потребительского миропонимания» изучены недостаточно. Долгое время потребление входило лишь в исследовательскую область экономики, выступая как одна из ключевых категорий экономической теории. В рамках экономического дискурса потребительское поведение предполагает извлечение экономических благ из товарного оборота и присвоение их полезных свойств для удовлетворения потребностей человека [1].

Отметим, что в рефлексивных построениях экономической теории за скобками интереса остаются многочисленные феномены культурной регламентации потребления, попытки общества перевести по сути биологический процесс в культурную плоскость. Считаем, что такая регламентация является способом передачи посредством потребления культурного значения, использование потребительского процесса как процесса социальной оптимизации и социального контроля.

Культурная регламентация потребления имеет давнюю историю и многообразна по своим проявлениям. Например, регламентация потребления пищи основана на представлениях о ее неравнозначности, о иерархическом размещении продуктов питания на шкале — от запрещенных, до обязательных в употреблении [2]. В средневековье начинает складываться система регуляции правил потребления пищи, основанная на символических значениях социальной структуры. Например, в это время получила распространение концепция связи социальной иерархии с иерархией природных стихий (огня, воздуха, воды, земли), предписывающая аристократии потреблять в пищу птиц и фрукты, растущих в воздухе, а крестьянам — водоплавающих птиц, сухопутных животных и корнеплоды [3, с. 72].

В рамках мировых религий сформированы специфические системы регламентации потребления, включающие различные потребительские запреты и ограничения, правила и предписания, обычаи и ритуалы, потребительские ценности и в целом потребительские культуры. Например, следование системе постов и других религиозных запретов служит знаком принадлежности к христианскому миру [2].

Основываясь на концепции культурно-пищевого разделения Ф. Броделя можно предположить, что экономически обусловленное и исторически закрепленное специфическое потребление в Европе, Азии и Америке определило культурное и экономическое содержание этих цивилизаций, стало их онтологическим символом [4]. Другими словами, пшеница не только определила Европейскую цивилизацию, но и явилась цивилизационным и культурным символом Европы, соответственно, рис символизирует Азиатскую, а кукуруза (маис) Американскую

(латиноамериканскую) цивилизации. Растительное богатство пшеницы, риса и кукурузы — есть также «богатство культурное» [Там же, с. 190].

Причем такие символы функционируют не только как простой визуальный знак-образ. За каждым подобным символом стоит содержательные и ценностные концепты, определяющие и формирующие формально-содержательные рамки цивилизации. Как пишет Ф. Бродель, «они были «растениями цивилизации», которые очень глубоко организовывали материальную, а порой и психическую жизнь людей, создавая почти «необратимые структуры» [Там же, с. 121]. К примеру, культивирование пшеницы и других злаковых в Европе потребовало развития животноводства, и Европа стала активно использовать в пищу мясо.

Последнее определило цивилизационные психотипы, образы жизни и другие важные моменты. Например, болезни, переносимые домашними животными, включая самые страшные оспу и чуму, позволил европейцам быстро и без особых усилий колонизировать на первоначальных этапах африканский континент. Европейцы заселяли новые земли, перенося собственные способы хозяйствования и потребления, брали с собой скот и орудия труда. За столетия животноводческого процесса у европейцев выработался определенный иммунитет к болезням, переносимым домашними животными, а коренные жители колонизируемых территорий оказались перед ними беззащитными.

Азиатская цивилизационная культура рис за счет своей высокой трудоемкости способствовала высокой централизации людей, а, следовательно, и централизации власти, а кукуруза в связи с низкой трудозатратностью в культивировании позволяла жителям Латинской Америки заниматься строительством и другими видами хозяйственной деятельности [Там же].

Показательно, что цивилизационные культуры создали не только отдельные продуктовые практики, но и целостные феномены, которые мы называем национальной кухней. Это мощнейшие культурно-символические образования, обладающие выраженным идентификационным и коммуникативным потенциалом. Ф. Бродель выделяет три сформировавшиеся кухни: китайская кухня (возникает примерно в V в.), мусульманская (примерно с XI–XII вв.) и европейская лишь в XV в. [Там же].

Однако, современное потребление качественно отлично от потребления античности, средневековья или Нового времени. В целом, потребление в классических и неоклассических экономических моделях — это послание производителя о существующих нуждах и предельной полезности товаров. Эти модели отражают ситуацию во многом дефицитарного потребления. Дефицитарность связана либо с недостатком в предложениях, либо с дефицитом ресурсов, необходимых для приобретения товаров и услуг. В индустриальную эпоху — это дефицит денег, мест и способов приобретения, в постиндустриальную — дефицит времени. Герберт Маркузе и Мюррей Букчин сформировали положение о так называемой «постдефицитарной экономике» (postscarcity economics), в которой технологический прогресс позволил производить достаточное количество благ почти без затрат [5, с. 343].

Постдефицитарная экономика связана с феноменами перепотребления и феноменами потребительского общества. Здесь в процессе потребления про-

исходит не только извлечение объективных или виртуальных благ, ценностей, полезностей товара, но и в значительной степени системная передача образа социо-экономической системы, общего культурного значения, что позволяет нам рассматривать потребление как процесс категоризации и концептуализации мира.

По мнению американского антрополога Гранта МакКракена, потребление есть способ трансляции и получения определенных культурных традиций, ритуалов, значений [6, с. 72]. Культурное значение передается от мира к товару посредством рекламы и продуктов дизайна (система моды). А второй трансфер — это перенос культурного значения от товара к потребителю и инструментами такого процесса, по мнению исследователя, являются четыре ритуала: ритуалы обмена, владения (обладания), ритуалы ухода за приобретенными товарами и ритуалы «разоблачения», «стирания значения владения товаром прежним владельцем» [Там же].

Как указывает Ж. Бодрийяр, в любой современной потребительской вещи можно выделить две главные функции: разрешение некой практической проблемы (конкретная функция) и разрешение некоего социального или психологического конфликта. Для каждой проблемы экономическая система предлагает соответствующий потребительский товар [7, с. 138]. Все потребительские товары эстетизируются, а значит виртуализируются и обретают знаково-символическую форму [8, с. 23].

П. Димаджио указывает на определяющую роль потребительских товаров в системах репрезентаций и классификаций [9, с. 51–53]. Эти процессы обусловлены культурой в соответствии с «таксономической структурой, определяющей мир вещей, сцепляющей одни из них вместе и разъединяющей другие, наделяющей получившиеся группы смыслами и ценностями и обеспечивающей основу для правил и практик, регулирующих обращение этих вещей» [Там же].

На существование специфической и иерархически устроенной системы потребления указывает и Ж. Бодрийяр. По мнению автора такая система обладает следующими характеристиками: персонализация, дифференциация и умножение несущественных отличий, деградация технических структур в пользу структур производства и потребления, функциональные нарушения и вторичные отличия [7, с. 177–178]. А в самом потреблении реализуется «активный модус отношений» не только к вещам, но и ко всему миру [Там же, с. 214]. Именно в потреблении осуществляется систематическая деятельность и универсальный отклик на внешние воздействия, а на самом потреблении базируется вся система современной культуры [Там же].

По мнению Е. В. Сальниковой, в основе психологии современного потребления лежит архаическая модель «поедание = возрождение», в рамках которой потребление начинает рассматриваться как акт перерождения «энергемы» вещи в потребителе, когда сама вещь в потреблении не исчезает бесследно, а вновь «воскрешается» в своем обладателе [Цит. 10, с. 127].

Еще один механизм концептуализации мира детерминирован процессами стратификации, которые в потребительском обществе разворачиваются исклю-

чительно в потребительской сфере. Реклама и система моды наделяют потребительские товары стратификационными знаками, формируют систему, в которой потребительские товары образуют как стратификационную систему в целом, так и стратификационный механизм.

В потребительской сфере разворачиваются и в значительной степени и процессы социализации. Бренды становятся эффективными поло-ролевыми идентификаторами, предлагают через потребление присвоить многочисленные социальные знаки (политические, культурные, научные и т. д.). Как указывает Ж. Бодрийяр социальное было инициировано кризисом спроса, а производство социального и производство спроса — это в значительной степени одно и то же [11, с. 33–34].

Таким образом, современное потребление впитало в себя социально-экономическую структуру общества и существующие общественные отношения, которая посредством потребления воспроизводится и транслируется, а также категоризирует картину мира.

1. Гусев Д. К. Социально-психологические факторы, влияющие на экономическую деятельность и функционирование экономической сферы // Материалы выступлений II Международной научно-практической конференции КРСУ / Под общ. ред. Ивановой И. И. Бишкек. 2004. С. 238–245.

2. Капкан М. В., Лихачева Л. С. Гастрономическая культура: понятие, функции, факторы формирования // Известия государственного университета. 2008. № 55. С. 34–43.

3. Глаголева Е. Повседневная жизнь Франции в эпоху Ришелье и Людовика XIII. М., 2007. 333 с.

4. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 1. Структуры повседневности: возможное и невозможное / Пер. с фр. Л. Е. Куббеля. Под ред. Ю. Н. Афанасьева М.: Прогресс, 1986. 592 с.

5. Хиз Дж., Поттер Э. Бунт на продажу. Пер с англ. М.: Изд-во «Добрая книга», 2007. 456 с.

6. McCracken Gr. Culture and Consumption: A Theoretical Account of the Structure and Movement of the Cultural Meaning of Consumer Goods // The Journal of Consumer Research, Vol. 13. № 1 (Jun., 1986). P. 71–84.

7. Бодрийяр Ж. Система вещей. — М.: «РУДОМИНО». 2001. 218 с.

8. Бодрийяр Ж. Америка / Пер. с фр.: Д. Калугин. — СПб.: Владимир Даль, 2000. 204 с.

9. Димаджио П. Культура и хозяйство // Экономическая социология электронный журнал, www.ecsoc.msses.ru Т. 5. № 3. Май 2004. С. 45–66.

10. Чадаева А. Г. Мифогенез и роль мифа в культуре общества потребления Дисс. ... канд. культурологи. М. 2006. 162 с.

11. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Пер. с фр. Екатеринбург, 2000. 96 с.

ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ МУЗЫКАЛЬНОГО ИСКУССТВА В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Современная социокультурная ситуация своими корнями уходит в эпоху ломки естественно-научных представлений XIX века, когда был существенно подорван авторитет позитивистского научного знания и рационалистически обоснованных ценностей культуры. Современный постмодернизм стал не столько художественным, сколько культуuroобразующим феноменом, выходящим за пределы творческих сфер деятельности общества. Лишившись базовых ценностей, этических ориентиров, общество стремится обрести утраченную ценность именно в культуре, поскольку она, в той или иной степени, является наследием прошлого [1]. Однако, по мнению П. Гречко [2, 171], культурный постмодернизм есть только первая составляющая постмодернистского комплекса. В качестве второй и третьей составляющих называются философско-теоретическая, известная как деконструкция (Ж. Деррида, Ж. Ф. Лиотар, Ж. Делез, М. Фуко), и радикальный плюрализм, т. е. постмодернизм как социальная теория, пришедшая на смену коллективизму и индивидуализму. Культурная составляющая выделяется из всех как исходная, определяющая.

Г. Кнабе, анализируя проблемы постмодерна, ставит вопрос, далеко выходящий за рамки искусства и связанный с самим существом общественно-философского устроения. Суть его состоит в следующем: либо современное искусство знаменует собой конец трехтысячелетней европейской истории, когда противоречивое, конфликтное, но непреложное единство индивида и рода делало возможными и ценными многообразные формы целостности — нравственные, культурные, художественные, либо — перед нами очередной протест против отчуждения человека в современном обществе, отрицание формы этого общества. Решения данной проблемы, или, если не решения, то ее адекватного переживания, следует, по мнению автора, искать в сфере искусства. Гуманистический потенциал искусства в этом случае заключается в поливариантности методов, принципиальной незаданности строгих ориентиров, что снимает напряженность в решении культурных вопросов, в проблеме культурной самоидентификации.

Весь спектр технических новаций музыкального авангарда второй половины XX века (сериализма, алеаторики, пуантилизма, конкретной музыки, хэппенинга, электронной музыки, минимализма) объединяется абсолютным приоритетом проблем языка над другими проблемами творчества. Целью реформ музыкального языка явилось «разложение сложившегося музыкального комплекса на структурные элементы, автономизация их и новая организация...» [3, 84]. Однако, увлечение новыми технологическими приемами, изобретательством, начатое еще в искусстве модернизма, вызывали опасения композиторов в сведении восприятия произведения только как особенной композиционной структуры, что и породило настойчивые попытки словесного разъяснения его философско-эстетического

содержания. В искусстве авангарда проникновение философской мысли и саморефлексии в творческий процесс проявляется как во включении в художественное произведение размышлений об искусстве, так и в «понятийном ангажменте» (А. Зисль), т. е. параллельном создании музыкальных текстов и философско-эстетических эссе по поводу своих сочинений, как это делал К. Штокхаузен. В целом, «с первых авангардистских десятилетий музыкальный язык необратимо концептуализировался, превращаясь в язык рефлексии о языке» [4, 1]. И додекафония, и алеаторика, и конкретная музыка сделали проблемным само понятие формы, выбор которой становится возможностью не только сообщить нечто музыкой, но и о музыке.

Таким образом, автокомментарии, причем не столько специально-музыкальные, сколько концепционные, являются не только философско-эстетическим основанием произведения, но и выполняют роль особого языка. Вообще, образ автора, как носителя гуманистического начала, в современном музыкальном произведении становится чрезвычайно важен, поскольку «в условиях острого дефицита человеческого начала..., маска автора часто оказывается единственным реальным героем повествования, способным привлечь к себе внимание...» [1, 165]. Автору необходимо наладить коммуникативную связь со слушателем, он стремится вступить в непосредственный диалог от своего имени, а не посредством произведения, и лично разъясняет ему свой замысел. В условиях усложненности художественного языка, нарочитой хаотичности, разомкнутости композиции, фигура автора оказалась главным средством поддержания и сохранения процесса коммуникации, смысловым центром музыкального искусства.

Особое состояние художественного сознания постмодернизма способствует развитию характерной формы выражения идей и в философии, и в искусстве, которую М. Хайдеггер называет «поэтическим мышлением». Обладая качествами «поэтического мышления», эстетическая практика породила особый тип художественного высказывания, которому свойственна метафоричности, авторизованность, неповторимость манеры и характера.

Гуманистический потенциал современного музыкального искусства также реализуется в постоянном появлении «новых языков», что свидетельствует не столько о замене старого новым (новаторские завоевания модернизма были слишком значительными), сколько о расширении одновременно функционирующей языковой системы. Количество языков растет, помимо прочего, за счет закрепления за определенной персоной особой неповторимой стилистики, почерка, образности, манеры. И полистилистика постмодерна обогащается не только за счет исторического материала, но и за счет языкового материала параллельных культурных слоев.

Информационные технологии вносят изменения в наши представления о строении мира, границы культур и исторических эпох становятся все более зыбкими, появляются невиданные виртуальные пространства. Порой, все это вместе воспринимается как культурный хаос, выступающий в качестве современной художественной модели бытия. Видимо, за полистилистической игрой постмодернизма кроется попытка гармонизировать драматические ощущения пространства и времени.

Одним из самых ярких гуманистических проявлений современного искусства стало проявление особо чуткого отношения к неустойчивому положению Человека в Мире, на основании которого строится переход к интуитивному мышлению с его повышенной ассоциативностью и метафоричностью, к особому персонализированному типу творческого высказывания, сходного с родившейся в литературе «метафорической эссеистикой».

Индивидуальная свобода в искусстве, к которой шло развитие европейской музыки, приобретает ныне столь крайние формы субъективизации, что начинает утрачивать способность к коммуникации. Стремление адаптироваться в сложившемся многоязычии и преодолеть замыкание произведения в собственной индивидуальности, побуждает композиторов искать «новую простоту». Таково новое решение гуманистической концепции универсальности музыки в художественной культуре постмодерна, возвращающей к первоистокам музыкального языка — к звуку.

История музыкального искусства демонстрирует определенную преемственность в отношении к звуку как таковому. Звук для музыки необходим, являясь ее языковой основой. Звук подвергается человеческому воздействию, в процессе которого происходит его «очеловечивание», окультуривание, одухотворение. И дело здесь не в том, что звук как акустическое явление обладает сложными математическими пропорциями. Л. Берно пишет: «Меня интересует в музыке то, что... обрисовывает чудесный феномен, лежащий в основе языка: звук, становящийся смыслом». А Вебер, отталкиваясь от понимания музыки-звука, отмечает, что человек уже на ранней стадии развития был уверен в наличии в звуке внечеловеческой и надчеловеческой силы, посредством которой он вступает в особую связь с «миром». По его мнению, постепенное ослабление рационально-тональных уз в музыке после 1900 года, несомненно, связано с одновременным сокрушением чисто рационального, упорядоченного образа мира, но, вместе с тем, служит в самостоятельности «диссонансов» симптомом исчезновения веры в «гармонию мира» и в центральное положение человека в этом мире. «В этом расширении горизонта, в этом признании внутреннего значения музыки различного рода, я вижу существенное в том новом, что произошло в нашем отношении к музыке в течение последних десятилетий... Многие еще только эксперимент, только попытка нового гуманистического обоснования музыки... И вообще, еще сегодня, во время брожения и поисков, возникает «великая» музыка» [7, 299].

Итак, новое понимание звука определило новую расстановку акцентов в современных музыкально-теоретических системах. Например, в связи с новым ощущением звука, как бы сконцентрированного во времени, К. Штокхаузен даже вводит в современную музыку понятие «момент-форма», «сейчас-форма», то есть открытая форма, не имеющая ни начала, ни конца. Это влечет за собой совершенно новое понимание универсального музыкального времени, практически не связанного с процессом становления классико-романтической композиции, о которой в свое время писал Б. В. Асафьев.

Культурная картина современного мира характеризуется очевидной simultaneity, т. е. одновременность разновременного, сосуществованием и взаимодействием разных социально-исторических и культурных «времен». В этой

ситуации важно, какие временные ориентиры существуют для современного музыкального искусства, какую новую современность (пост-современность) оно выдвигает в качестве мировоззренческого и культурного стержня.

1. Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996.
2. Гречко П. К. Интеллектуальный импорт, или О периферийном постмодернизме. // ОНС. 200. № 2.
3. Житомирский, Д. Западный музыкальный авангард после 2-й Мировой войны / Д. Житомирский, О. Леонтьева, К. Мяло. М., 1989.
4. Чередниченко Т. Диалоги о «постсовременности»: [Об образах музыки будущего] / Т. Чередниченко, М. Аркадьев // Музыкальная академия. 1998. № 1.
5. Лиотар Ж. Ф. Состояние постмодерна. СПб., 1998.
6. Долгов К. М. Парадоксы и антиномии современной эстетики искусства. Эстетические исследования: Методы и критерии. М., 1996.
7. Вебер А. Кризис европейской культуры. СПб., 1999.

А. В. Парийчук

Екатеринбург

КУЛЬТУРОТВОРЧЕСКАЯ РОЛЬ МОЛОДЕЖНЫХ СУБКУЛЬТУР

В XX в. молодежные субкультуры, активно заявив о себе в общественной жизни, являются фактором культуротворчества и создания новых социально-культурных практик.

В свою очередь, результаты творческой деятельности представителей молодежных субкультур разнообразны: произведения искусства, музыка, нормы и ценности, философские концепции и др.

Для того чтобы проследить культуротворческую роль молодежных субкультур обратимся к истории, а именно к тем субкультурным общностям, которые уже сыграли свою роль в создании новых социально-культурных практик, в частности к значению инновационной деятельности битников и хиппи в XX веке. Именно из их движения исходят многие следствия, которые проявляются в современном обществе.

Литературное молодежное движение «Битников» (англ. beat generation — разбитое поколение; образовано от глагола beat и русского суффикса — ник; слово придумано писателем-битником Джеком Керуаком) появилось в середине 1950-х — начале 60-х гг. в США. Представители этого движения провозглашали добровольную бедность, бродяжничество, эротическую свободу, анархический гедонизм, отрешенность от социальных проблем, увлечение дзэн-буддизмом. Писатели — битники (Джек Керуак, Аллен Гинзберг, Уильям Берроуз, Лоуренс Ферлингетти) тяготели к бессюжетности, свободному стиху, метафорическому языку, шокирующей лексике, импрессионистичности и натуралистичности описаний.

Битники были уникальной группой в истории культуры. Движение возглавляли образованные и талантливые люди, писавшие романы, поэмы и эссе. Именно

во впечатлениях, возведенных в ранг правил, и остается главная заслуга битников в истории культуры, потому что без них многое из литературных и художественных открытий прошлого века будет совершенно непонятным.

«Битники заложили основы современного уличного языка: без них было бы трудно выразить массу нюансов уличной жизни, да и хиппи, например, обязаны именно битникам своим именем — битническая философия называлась емким словом «hip»» (Ковалев Ю. Битники. Полувековой юбилей / Ю. Ковалев // Звезда. — 1998. — № 7. — С. 198).

Итак, результатом эволюцией движения битников стали хиппи. Они появились на рубеже 60–70хх годов в ряде стран Запада. «Их вклад в развитие культуры состоит, прежде всего, в том, что они создали не только своеобразную систему взглядов, которую при известном допущении можно назвать идеологией «детей цветов», но и оригинальную литературу и музыку, а также язык, на котором они объяснялись между собой» (Шендрик А. И. Социология культуры: учеб. пособие для студентов, обучающихся по специальностям «Социология» и «Социальная антропология» / А. И. Шендрик. — М.: ЮНИТИ — ДАНА, 2005. — с. 331). В этом языке было много слов из лексикона низших слоев общества, ряд сленговых выражений, заимствованных из уже существовавших жаргонов, однако, множество и вербальных формул, созданных самими хиппи в процессе их деятельности.

Хиппи выработали свой стиль в декоративно-прикладном искусстве. Благодаря им, в молодежной среде получили широкое распространение вышивка бисером, плетение из лозы и кожи, резьба по дереву, игра на народных инструментах. Носимые хиппи «фенечки» и «ксивники», «шузы» и «хайратники», верхняя одежда, украшенная изображениями животных, птиц, бабочек, растительным орнаментом представляли в своем большинстве действительно подлинные произведения искусства. Они пробудили интерес к восточной философии, нетрадиционным религиозным учениям, оккультизму и мистике. Благодаря им, рок — музыканты стали использовать народные духовые инструменты, в частности свирель, волынку и т. д., обогатив тем самым палитру своих композиций.

В субкультурном сообществе хиппи были сформулированы многие идеи альтернативной политики, создавшие новое отношение к женскому, положению сексуальных меньшинств, политическому плюрализму.

Таким образом, деятельность субкультурного движения битников и хиппи привела к появлению новых художественных практик. В свою очередь экологические («зеленые»), а так же различные антимилитаристские движения во многом обязаны хиппи своему появлению.

Неотъемлемый вклад привнесли представители данной субкультурной общности в развитие туризма, в первую очередь самостоятельного. Понимание хиппи жизни как пути, дороги подготовило философию туризма. Увлечение хиппи Индией сделало её притягательным направлением для туристов, как и Латинскую Америку, Африку. Безусловно, благодаря хиппи туризм превратился в одну из ведущих и наиболее динамично развивающихся отраслей мировой экономики, а так же в особую сферу бизнеса и профессиональной деятельности.

Итак, молодежные субкультуры выявили свое значение как часть механизма культурных инноваций, благодаря которому современное общество может рассматриваться как более толерантное к иным точкам зрения, более плюралистичное. В изменяющемся обществе успешность инноваций зависит от активного участия в них молодых. При этом очень важно адекватно оценивать молодежь, понимать, какие ценности преобладают в молодежном сознании, какие особенности характеризуют её субкультуру. Создано немало мифов о молодежи, как идеализирующих, так и негативно оценивающих жизнь и поведение молодого поколения. Необходимо постоянно изучать молодежь и молодежные субкультуры, чтобы иллюзии сменились представлениями о реальной ситуации.

П. А. Путинцев

Екатеринбург

О ВОСПРИЯТИИ СОВРЕМЕННОГО ЕКАТЕРИНБУРГА

Город представляется современному человеку как некое пространство возможностей, как персональная среда. В мышлении преобладают места и процессы, связанные с личными интересами, ориентированными в разных плоскостях повседневных и стратегических потребностей. Любое физическое пространство всё чаще существует относительно человека, оно всегда как бы сосредоточено вокруг каждого в отдельности, а не представляется в виде планировок, пластических форм и прочих атрибутов, присущих классической трактовке города.

Внешняя объёмная действительность сегодня ушла на второй план. Найти косвенное подтверждение этой второстепенности можно в повсеместных статьях о постоянно падающей эффективности традиционных рекламоносителей. Житель уже не обращает внимания на рекламные щиты, перетяжки или видеоз экраны, когда-то вызывавшие интерес и привлекавшие взгляды. Зато автомобильные пробки и толчея в общественном транспорте актуальны для многих как никогда и занимают более заметное место в мышлении горожан, чем архитектура или наружная реклама.

Прямое подтверждение вторичности архитектуры в отношении восприятия города нашлось благодаря небольшому собственному исследованию, проведённому весной текущего года. Опрос сотни молодых людей 20–30 лет показал, что город всё больше воспринимается как личностное пространство, среда для чего-либо. Лишь в пятую очередь респонденты вспоминали про дома или архитектуру.

Городской объём привычен до незаметности не только для молодёжи. Есть ощущение, что сама архитектура во главе с её творцами чувствует, что жители не уделяют ей былого внимания, поэтому она стала внутренне опустошённой и внешне безликой. Обратим взгляд на Екатеринбург: новый деловой комплекс «Антей», последняя очередь строительства ТРЦ «Гринвич», международный отель «Хаят» и множество современных комплексов как жилого, так и административного назначения — стекло, зеркало. Архитектуры как бы нет. Мы смотрим сквозь объёмы либо видим отражения. Только переплётё окон и каркасные конструкции

способны передать ощущение формы зданий. Даже традиционная архитектурная подсветка ни к месту в силу проходимости потоков света сквозь стекло. Не высвечиваются поверхности, не акцентируются какой-либо декор или конструктивные особенности.

Современная часть ночного Екатеринбурга превращается в призрак, который виден лишь благодаря отдельным точечным или трубчатым источникам декоративного освещения, закреплённым на каркасах зданий. Залитые ровным светом оштукатуренные стены или подсвеченную лепнину в нынешнем городе можно найти только в слое исторической архитектуры, реже — промышленной. Про гражданскую говорить вообще не приходится. Таким образом, ночной Екатеринбург внешне — это освещённые участки дорог (преимущественно в центральной части города), отдельные исторические пятна света, стеклянные призраки из цветных точек и трубочек, случайные фрагменты, высвечиваемые фарами автомобилей, и огромная чёрная дыра гражданской застройки. Материальность городских границ исчезает, остаётся лишь ощущение наличия города.

Днём — всё более часто встречающиеся отражения и прозрачности, ночью — пучки света. Метафизика. Главное то, что внутри города: эмоции и процессы. Важными мотивами становятся статусы зданий, бренды внутри торговых центров, этажи, на которых расположены офисы, комфорт внутри помещений и т. д.

Имиджевая и инсайтовая начинка города обуславливает ментальное пространство современных горожан. Где и как реализовать свои возможности и удовлетворить самые тонкие потребности, как это будет выглядеть? Первые вопросы, которые возникают у людей в отношении современных городов, всё чаще рассматриваемых в качестве коммуникации, а не градостроительных пространств.

Наряду с самой метафизикой городских объектов и человеческого поведением процессу незамечания внешнего города активно способствует развитие средств коммуникации и Интернета. Ещё десять лет назад профессор Независимого Городского Университета (Мехико, Мексика) К. Мандоки писала: «Мы все становимся монадами Лейбница с компьютерным экраном в качестве нашего единственного окна». Она была не менее точна и в другом своём высказывании о Мехико-Теночтитлане: «Город потерял не только свои пределы и границы, но и возможность иметь собственное имя. Сегодня единственным семиотическим элементом, отличающим нас как потомков мексиканцев, является почти произносимый знак „mx“». Если на ситуацию смотреть с точки зрения семиотики, то можно смело сказать, что все современные города, в том числе и Екатеринбург, потеряли свои границы в виртуальном пространстве. Как сказала бы К. Мандоки, города стали плоскими. В них нет места пространству и времени, отсутствует гравитация и атмосфера. Имя территории или даже города свелось к знаку-доменину, перемещение по городу — к щелчкам клавиш и гипертексту. И Екатеринбург в виртуальном измерении — это не более чем ekburg.ru или 66.ru.

Вместе с Интернетом, который распространился не только на рабочее и домашнее пространство, но и на личное, всё дальше от реального города нас уведут производители персональных девайсов: мобильных телефонов, плееров, игровых консолей, КПК и т. д. Вполне типичными, наряду с говорящими по мобильным телефонам, выглядят люди в наушниках или с гарнитурой за ухом, слушающие

музыку или общающиеся с кем-то. Их внимание сосредоточено вокруг себя, где бы они не находились.

Лишь немногие минуты между телефонными звонками, деловым и личным общением и прочими отвлечениями люди способны уделить тому, чтобы слышать город, а скорее просто непрекращающийся шум, наполняющий его. Один канал восприятия города — аудиальный практически отключён для жителя, если только он физически не слеп. Другой канал — обоняние тоже весьма условен. Даже те редкие районы или места, обладающие неповторимым запахом, могут остаться незамеченными в силу множества разных искусственных запахов, витающих вокруг. Единственным чётко различимым запахом для многих екатеринбуржцев обладает разве что собственный подъезд. Что же до тактильных ощущений, то тут тоже повисает в воздухе большой вопрос. Если житель Екатеринбурга не менее полугода ходит в перчатках, варежках и утеплённой верхней одежде, какие ощущения от взаимодействия с городской предметностью он получит... Про вкусовые особенности городской среды говорить практически не представляется возможным.

Таким образом, всё больше возрастает роль городских визуальных коммуникаций как предмета первой необходимости, от которого, порой, зависит жизнь. Важным стало видеть сигнал. Цвет лампочки светофора, дорожные разметки и знаки, номера кабинетов, навигационные таблички, формы транспорта и мельтешащих городских объектов — это те сигналы, которые в действительности помогают жить и ориентироваться в городе. Архитектура является как бы фоном для всего этого процесса отсылки, передачи и приёма сигналов между людьми, между средой и людьми. Иногда, например, когда человеку нужно сориентироваться в пространстве, здания и пластика города тоже превращаются в сигналы. Архитектура является неким интерфейсом, преобразующим и передающим сигналы. Эстетика и прочие особенности, кроме функциональных, потеряли былую привлекательность для горожанина. Здание может рассказать о статусе компании, которая разместилась в нём, может сориентировать в среде, может поведать о его предназначении, но мало кто встанет и восхитится красотой его архитектуры.

Восприятие городского пространства сузилось до околотельного человеческого кокона. Этот образ кокона родился в одной из личных бесед с профессором Л. Ю. Салминым (Екатеринбург, УГАХА), увидевшим в нём потенциал для описания причин и следствий современного восприятия урбанистической среды. Садясь в автомобиль, включая плеер или устраиваясь за клавиатурой перед монитором человек попадает в этот самый кокон, которым сразу же ограничивает своё восприятие действительности. Получается своеобразный персональный город на расстоянии вытянутой руки, где время перемешивается с пространством, настраивается звук и устанавливается громкость, регулируется наклон спинки и высота подголовника — образуется собственная вселенная, тождественная одному человеку.

1. Мандоки К. От культового к виртуальному городу: эстетический семиозис великого Мехико-Теночтитлана / Семиотика пространства: Сб. науч. тр. Междунар. асоц. семиотики пространства / Под ред. А. А. Барабанова. Екатеринбург: Архитектон, 1999.

2. Пучков М. В. Архитектура в эпоху информационных технологий: Монография. — Екатеринбург: Архитектон, 2006.

ДИЗАЙН КАК ТВОРЧЕСКИЙ ИНСТРУМЕНТ ОСВОЕНИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Дизайн занял в современной жизни исключительно важное место.

С первых шагов становления дизайна, как профессии, он претендовал на самый широкий спектр объектов проектирования. «От софы до среды города», — очерчивали круг своей профессиональной деятельности дизайнеры в начале столетия. Сегодня вообще сфера профессиональных компетенций дизайнера достаточно многогранна, практически в любой сфере можно найти нишу творчества этой профессии. В сотнях вузов и других учебных заведениях России открыта подготовка по специальности «дизайн»: Дизайн интерьеров, Индустриальный дизайн, Дизайн одежды и аксессуаров, Графический дизайн, Web дизайн, Дизайн компьютерных игр и мультфильмов. Не новы такие профессии, как Дизайн архитектурной среды, Световой дизайн, Food design, Дизайн ароматов и т. д.

Сегодня Дизайнера можно назвать дирижером, который компоует, комбинирует целое из блоков разных дизайнов, выводя процесс проектирования на совершенно новый уровень: система взаимодействия дизайнов вообще, проникновение “одного дизайна в другой”.

Например, такая сфера, как дизайн одежды уже вовлекает в себя не только швейную индустрию, но и графическую, ювелирное искусство, свето-цветового дизайнера и дизайн события. Это можно посмотреть на примере одной из коллекций 2007 г. (*Пример: видео*).

Такое новое явление, как food design (Dinner Design, Grandesign), где эстетика блюд, технология приготовления пищи, ее ароматы, вкусовые и цветовые сочетания еды, маркетинг в сфере ресторанного бизнеса являются равноправными понятиями — food design.

«Дизайн» все больше и больше обрастает новыми требованиями и смыслами. И этому есть свое объяснение. Появление таких понятий, как синестетический подход в качестве инструмента дизайна.

На практике дизайнер работает с такими категориями, как «проектный образ», «функция», «морфология», «технология», и эти понятия расширяются. В морфологии, при работе над формой, объемом и текстурой объекта, возникает такая категория, как тактильные ощущения (жесткость, упругость, мягкость, прохладность и т. д.), что в свою очередь влияет на спрос.

«Проектный образ» рождает ассоциативный ряд у потребителя, индивидуальный, у каждого свой, пусть даже от массового производства. Если рассматривать отдельно цветовое решение: продукт дизайна может быть выкрашен в зеленый цвет. У дизайнера возникает вопрос: каким оттенком зеленого? Какой насыщенности и т. д. У каждого цвета и даже его оттенка есть свой образ, своя эмоция, так или иначе заложенная опытом, контекстом, временем и культурой: зеленый — фиштакховый, изумрудный, цвет пожухлой листвы, болотный, малахи-

товый, бутылочный. Восприятие Зеленого цвета майской травы будет отличаться от июльской. Ассоциации от визуального восприятия, от прикосновения, аромата продукта/процесса, издаваемых им звуков и т. д.

В основе этих наблюдений лежит такое явление, как синестезия.

«Синестезия — это психологическая соотносимость цвета, звука, слова, формы, тактильных, вкусовых и обонятельных ощущений. Впервые на это явление обратили внимание личности творческие — художники и писатели. Гете отметил соответствие геометрических фигур определенным цветам (круг = синему, а треугольник = желтому). Артю Рембо писал, что звук «А» черного цвета, «Е» — белого, «И» — красного, «У» — зеленого, «О» — голубого. Иван Бунин продвинулся еще дальше: он подробно изложил цветопередачу всех букв русского алфавита.

Ученые доказали, что синестезия характерна для всех людей, но проявляется она в подавляющем большинстве случаев на бессознательном уровне. Звуковое или вкусовое ощущение цвета возникает спонтанно, однако оно характеризуется поразительной устойчивостью и личностным однообразием».

Дизайнер сталкивается с этим явлением в проектном процессе ежедневно. Сегодня, по большей части, это происходит на подсознательном уровне, но такие специфические сферы, как реклама, дизайн одежды, мебельный и интерьерный дизайн просто не в праве упускать эти особенности человеческого восприятия действительности.

В попытках понять это, можно затронуть творчество Coco Chanel и многогранность ее методов создания уникального продукта, а в итоге, мощного бренда, гармоничного и продуманного до мелочей: это равновесие гендерности, универсальности, стильного кроя изделий и проектирования новой манеры поведения потребителя в ее товаре. Chanel пошла дальше дизайнера одежды и стилиста. Дизайнер создал новую историю — продукт-событие. Coco Chanel создала Маленькое Черное Платье, стиль, который дополнила ароматом, без которого его значимость оказалась бы просто невозможной! Этот лаконичный дизайн, и, уже тогда, возможно, это была попытка системного подхода к выбору новых инструментов творчества.

«Цель дизайна — создание мира прекрасных форм, вещей, которые раскрывали бы истинный характер нашей цивилизации» *Д. Локти.*

Дизайн сегодня проникает во все виды творчества и мастерства, становится его инструментом. На рынке потребления все больше появляется товаров и услуг, воздействующих на все органы чувств человека. Соответственно, появление новых инструментов в дизайне влечет за собой и появление новых инструментов в творчестве. И они развиваются как цивилизационные, что стимулирует потребителя привносить элементы «познания» в свои творческие процессы, развиваться и воспринимать новое качество жизни на новом уровне.

Примером здесь может послужить декоративно-прикладное искусство и творчество: ароматные куклы, создаваемые людьми на творческих мастер-классах; желание ароматизировать свой интерьер. Слушать музыку, свойственную году рождения или полу, времени года, в попытке индивидуализации пространства на уровне чувств и эмоций.

Насколько важно сегодня внедрение новых подходов в творчестве, главным средством которого становится дизайн, можно проследить на примере появления в каждом доме в Новый год украшенной ели и сопутствующей атрибутики.

«Традиция украшать елку очень древняя. В ней проявилось желание человека ощущать в холодную зимнюю стужу часть чего-то вечнозеленого.

Новогоднее пространство — это единственная точка встречи тепла и холода, где они не противоречат друг другу, а дружественно друг друга продолжают».

С течением времени символом Нового года всегда была ель, она видоизменялась, но содержание ее оставалось неизменным. Причем, индивидуализируя это явление, можно проследить явную особенность в выборе средств выразительности: елка стоит в каждом доме, но украшена она по-разному. Подарки — неотъемлемая часть праздника, но у всех они вручаются и украшаются по-разному. Все это действие сопровождается ароматом пахнущих веток, мандаринов, снегом, бенгальскими огнями. Запах чего-то нового и до боли знакомого, но у каждого свой. Убранство стола, средства food design и здесь звучат по — разному. В каждом элементе действия можно проследить синестезию — соотношение цвета, формы, фактуры, ароматов и звуков.

Таким образом, у человека расширяются инструменты творчества, и он начинает неосознанно развивать их и использовать в повседневной жизни, что облегчает им освоение окружающего мира, давая возможность самовыражения и самопрезентации.

Дизайн можно рассматривать, как творческий инструмент освоения действительности.

«Эта индивидуальность, обязательность диалога составляет глубинную сущность коммуникаций, устанавливаемых между человеком-творцом и человеком-зрителем.» При этом происходит восприятие картины мира сквозь призму «себя» и личностных предпочтений. Именно синестетический подход средствами дизайна расширяет границы творчества, в итоге которого достигается гармоничная соотносимость прикосновений, ароматов, звуков, цветовых пятен, ритмов, фактур и т. д.

Творческое освоение мира становится более индивидуальным, а значит, более разнообразным и гармоничным. Приобретается системный взгляд на происходящее вокруг.

Таким образом, если говорить о перспективах дизайна, он становится одним из важнейших инструментов освоения действительности человеком. А появление новых инструментов в дизайне, соответственно влечет за собой и появление новых инструментов в познании картины мира.

Сегодня, исследуя этот вопрос в фокус-группах в студиях прикладного творчества, я провожу эксперименты по системному подходу в прикладном дизайне.

Например, в оформлении открыток человек начинает традиционно работать с узорами и декоративным материалом в одной плоскости. Я предложила фо-

кус группе начать с изучения приемов бумага пластики и макетирования, после чего к творчеству были подключены аромат и вариации музыкального сопровождения. Ведь «Архитектура — это застывшая музыка». Здесь прослеживается цепочка сравнения первообразов этих категорий: музыка, как звучание и Архитектура, как объем, где общим связующим звеном можно выделить ритм. Данный системный подход привел к нестандартным результатам — объемному макетированию. Используя новые инструменты творчества, процесс освоения действительности происходит персонифицированно и лично, а главное, гармонично.

В качестве второго примера моих Лабораторных экспериментов можно привести оформление обложки фотоальбома творчества. Мы экспериментировали с цветом, фактурой, текстурой, музыкой и ароматами.

Первым было информирование фокус-группы о цвете, фактуре и текстуре в тканях. Результатом изготовления обложки стала поверхность, украшенная рисунками узоров и принтов, абстракции.

Далее были введены дополнительные инструменты творчества: музыка и ароматы. Результатом стал не просто узор, а создание многоплановых сложнофактурных цветных узоров через соотношение разных тканей и декоров.

Это новая область творческого освоения действительности средствами дизайна. Она очень индивидуальна. И сегодня обозначенные мной процессы переходят из области профессиональной деятельности дизайнера в основы мировоззрения человека и создания им его картины мира.

1. Иттен И. Искусство цвета. М., 2001.
2. Фрилинг Г., Ауэр К. Человек, цвет, пространство. М., 1973.
3. Серов Н. В. Цвет культуры. Психология, культурология, физиология. СПб, 2004.
4. Люшер М. Цветовой тест.
5. Эдрих М. Загадочная Коко Шанель. М., 2008.
6. Васильев А. Этюды о моде. М., 2008.
7. Грушевицкая Т. Г. Основы культурной коммуникации. М., 2002.
8. Бхаскаран Л. Дизайн и время. М., 2006.
9. Йенсен Р. Общество мечты, Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге, 2004.
10. Денисов В. С., Глазова М. В. Восприятие цвета. М., 2008.
11. Широкова Г. А. Развитие эмоций и чувств у детей дошкольного возраста. М., 2005.
12. Быстрова Т. Ю. Вещь. Форма. Стил: Введение в философию дизайна. Екатеринбург, 2001.
13. Бабушкина Т. В. Что хранится в карманах детства. М., 2004.
14. Класен К., Хоувз Д., Синнотт Э. Ароматы и запахи в культуре. Кн 1–2. М., 2005.
15. Гильяно М. Почему француженки не толстеют. М., 2006.
16. Стармер А. Энциклопедия цвета. М., 2005.
17. Шалимова Л. А. Феномен цвета в культуре рекламы: диссертация, 2008.
18. Лупенко Е. А. О психологической природе явления синестезии. М.: Ин-т психологии РАН, 2008.
19. Википедия, интернет ресурс.

НРАВСТВЕННАЯ КУЛЬТУРА И «ДЕФЕКТЫ» ОБЩЕНИЯ

Сегодня, в начале третьего тысячелетия, можно утверждать, что отношение к общению как ценности существенно изменилось. Люди не только почувствовали, но и осознали потребность в общении как первой жизненной необходимости.

Характерная для нашего времени демократизация и гуманизация общественных отношений вызвали смещение акцентов в системе межличностного общения. Изменились содержание и форма общения, оно стало более свободным. Сегодня нет тем, запретных для обсуждения; люди, несмотря на все еще имеющиеся нарушения свободы слова, почувствовали вкус свободы самовыражения. Это проявляется и в раскованности, с которой мы стали общаться друг с другом, и в расширении сферы общения. Межличностное общение становится самостоятельной нравственной ценностью. Вместе с тем выявляется и несовершенство нашего общения, его недостатки и трудности, неспособность и неготовность людей к общению. Порой в общении проявляются качества, прямо противоположные ожидаемым: агрессивность, эгоизм, жестокость, нетерпимость, неумение и нежелание услышать и понять другого.

Идеальное общение неотделимо от таких моральных ценностей, как свобода, справедливость, равенство, любовь. При этом равенство в общении нельзя понимать абстрактно: это, прежде всего, равенство человеческого достоинства субъектов общения, ориентация на поддержание чести и достоинства человека. Именно в этом и состоит нравственный смысл общения.

Общение, ориентированное на эти ценности, можно назвать гуманистическим. Гуманистическая этика общения отличается также доверием, доброжелательностью и уважением не только к самому субъекту, но и ко всему, что с ним связано (его друзьям, интересам, даже его одежде и вещам).

Искусство общения и состоит в том, чтобы поставить человека выше его отдельных недостатков и несовершенств, видеть и ценить в другом индивидуальные, неповторимые личностные черты, понимать, что ценность личности не должна зависеть от его отдельных свойств. К сожалению, в повседневном общении мы часто забываем о том, что нельзя навязывать свой вкус, свои принципы, свои привычки другим людям.

Нравственные установки, ценности, коммуникативные идеалы и стереотипы, составляющие понятие нравственной культуры, безусловно, тесно связаны с уровнем культуры общения.

При этом нравственная культура общения каждого человека определяется уровнем его морального сознания, спецификой его отношений с окружающими, особенностями его поведения. Нравственная культура в общении предполагает ясность целей общения, готовность понять и принять другого; уважительное отношение к партнеру, бережное отношение со словом, которое может глубоко

ранить человека; соблюдения принципа толерантности, порождающего взаимное доверие и помогающего преодолевать конфликтные ситуации. Ведь еще И. Кант замечал, что человек вынужден жить среди своих ближних, «которых он, правда, не может терпеть, но без которых он не может обойтись».

Чем выше нравственный уровень культуры человека, тем выше его общая культура общения и наоборот. Нравственная «протокультура» порождает дефекты общения, болезненно сказывающиеся на самочувствии личности и атмосфере общества.

Можно выделить несколько «дефектных» уровней общения, детерминированных издержками нравственной культуры.

— Нравственный вакуум, когда человек не знает необходимых для общения норм и принципов поведения.

— Отсутствие нравственной инициативы, когда человек занимает выжидательную позицию, ждет от другого тепла, заботы, внимания и только потом отвечает на них. Это состояние настороженного выжидания и морального торга по принципу «Ты — мне, я — тебе». (Достаточно часто люди, высказываясь о состоянии духовности и морали в обществе резко отрицательно, утверждают, что в условиях тотальной безнравственности быть нравственным невозможно, да и не нужно («себе дороже»). Это типичный пример отсутствия нравственной инициативы: пусть сначала другие станут нравственными, а уже потом и я).

— Нравственный камуфляж; который проявляется в стремлении произвести хорошее впечатление, замаскировать отсутствие подлинной нравственной культуры. Формы проявления нравственного камуфляжа могут быть различными, но, как правило, он всегда сопровождается моральной демографией, стремлением «читать мораль» и брюзжать по поводу нравственности других, делая исключение для себя; не видя собственные пороки и даже порою отстаивая право на них. Можно вспомнить замечательное высказывание Конфуция: «Когда не можешь сам себя исправить, то как же можешь исправлять других...».

— Нравственный анахронизм, когда человек руководствуется отжившими нормами, не соответствующими ожиданиям окружающих. Анахронизм в общении требует единообразия мнений и поведения, налагает запрет на те или иные формы поведения и общения (авторитарный стиль руководства, нажим и навязывание собственной точки зрения, нетерпимость к мнению другого).

— Нравственная регрессия — упрощение и опрощение нравов, потеря достигнутого уровня в общении, сопровождающееся неуважением к традициям, пренебрежением к опыту и авторитетам. Обычно для нравственной регрессии характерны рационализм и прагматизм, жесткость, неспособность давать объективную оценку собственным поступкам.

— Нравственная глухота — отсутствие ориентации на другого, неумение и нежелание слышать его. Нравственная глухота может быть спутником общения как в интимной жизни, так и в социуме (молодой человек, обманутый и преданный любимой девушкой, начинает цинично мстить всему женскому полу; врач, притерпевшись к страданиям больных, теряет способность к сочувствию; чиновник-бюрократ воспринимает жалобы пожилого человека как маразматический каприз, не желая вникнуть в суть дела).

— Нравственный примитивизм, когда человек идет на сделку с собственной совестью во имя личного интереса: здесь также присутствуют оправдания собственных недостатков, кичливость, чванство, отстаивание прав на собственную исключительность и привилегии.

— Нравственная нетерпимость, характерная для авторитарного одномерного мышления, признающего единственную, «свою» истинную правоту. Проявляется в подозрительности, враждебном отношении к инакомыслию. Нетерпимость в общении крайне непродуктивна: враждебность мешает услышать другого, даже когда он предлагает нечто рациональное и полезное (возможно, именно это сообщение побудило Вольтера произнести слова: «Я не разделяю ваших убеждений, но я готов отдать жизнь за то, чтоб вы могли высказать их»).

Рассмотренные «дефектные» уровни выступают основой антикультуры в общении, становятся основой антиобщения, так как препятствуют общению, делая его невозможным.

Очевидно, что для полнокровной реализации ценностей человеческого общения необходимы, как минимум, во-первых, добрая воля, желание и стремление к взаимопониманию, но чтобы эти намерения могли распознаваться и улавливаться другой стороной, чтобы партнер мог откликнуться на них, необходимо, во-вторых, общее «пространство понимания», основа которого — высокая культура общения, требующая от каждого человека самоанализа, самокритичности и работы над собой.

Ю. А. Трофимова

Омск

ВОПРОС О СООТВЕТСТВИИ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ОБРАЗА И РЕАЛЬНОСТИ

Общеизвестно, что мировоззрение включает в себя не только знания о действительности: помимо познавательной части, мировоззрение предполагает также оценочный и поведенческий элементы. Художественный образ, также как и мировоззрение в целом, содержит не только знания о действительности и называется представленным тремя компонентами. В общем виде эту особенность художественного образа отмечают И. Я. Лойфман и М. Н. Руткевич: «Системный подход к художественному образу как общему явлению для всех видов искусств требует признания универсальности трехаспектной модели художественного образа, в частности таких его сторон (и функций), как *предметно-изобразительная, оперативно-конструктивная и оценочно-экспрессивная*» (Лойфман И. Я. Основы гносеологии / И. Я. Лойфман, М. Н. Руткевич. 2-е изд. Екатеринбург: Банк культурной информации, 2003. С. 67).

Поскольку художественный образ содержит три компонента, то его нельзя рассматривать как четкое отображение действительности. Помимо информации о реальности (предметно-изобразительный аспект), в художественном образе при-

существует субъективная оценка автора (оценочно-экспрессивный аспект), и дана установка (санкция, образец) определенного способа действия, или, может быть, раскрыта тенденция, которую следует ожидать в будущем (оперативно-конструктивный аспект).

Итак, трехсоставный художественный образ никогда полностью не соответствует отображаемой действительности. Поскольку художественный образ является составным элементом художественной реальности (здесь рассматривается художественная реальность, как реальность, которую создает произведение литературы), то и художественная реальность никогда полностью не соответствует действительности.

А. М. Левидов говорит о точности, как о желании автора представить в художественном произведении действительность как она есть (Левидов А. М. Литература и действительность. Л.: Сов. Писатель, Ленингр. отд-ние, 1987. С. 16, 23). Но, как и в науке, задача соблюдения точности решается отнюдь не через непосредственное соотнесение, прямое воспроизведение. Для достижения точности наука отходит от реальности, в частности, выделяя закономерную взаимосвязь в чистом виде. Несоблюдение буквальной точности в литературном произведении, как считает А. М. Левидов, оправдано желанием автора усилить художественный образ, сделать его более ярким, приумножить эмоциональное влияние произведения на читателей. Художественная литература не предполагает «мелочного копирования действительности». Автор как творец, может обращаться с фактами как ему угодно (См.: Там же. С. 26, 32). Трехкомпонентная структура художественного образа допускает, что автор в своём творении не просто воспроизводит вещи, персонажи, события и явления объективной реальности, но и различными средствами выражает своё отношение к ним.

Можно привести такой пример из художественной литературы, когда эмоциональное воздействие на читателя для автора оказывается «выше», существеннее, чем следование фактам действительности. Согласно сюжетной линии «Слова о полку Игореве», затмение имеет место в начале похода, но на самом деле оно случилось после начала похода. Автор, отступая от истинного расположения событий в действительности, хотел подчеркнуть такие черты Игоря, как отважность, смелость, поскольку Игорь не испугался затмения (См.: Там же. С. 24). Как видно, автор свободно может интерпретировать то, с чем он сталкивается в действительности. В этом отношении познание в литературе все-таки свободнее научное познание, которое не может произвольно распоряжаться фактами.

Свободу художественной реальности от отображаемой действительности и неполное совпадение художественного образа с отображаемым объектом действительности можно проиллюстрировать ситуацией определения значения — истинности или ложности — высказывания, представляющего определенную художественную реальность. В. П. Руднев указывает, что эта проблемы разрабатывалась в философии вымысла — направлении аналитической философии — и приводит следующий пример. Изначально фраза «Шерлок Холмс жил на Бейкер-стрит» представляется лишенной смысла, ничего не означающей, поскольку в действительности такой персоны как Шерлок Холмс не было, а по отмеченному адресу был расположен банк, а не дом. Но при сопоставлении данного высказывания с

такими фразами, как «Шерлок Холмс жил на Берчи-стрит» или «Шерлок Холмс жил на Парк-лейн» оказывается, что все-таки она обладает значением. Фразу «Шерлок Холмс жил на Бейкер-стрит» можно считать истинной, поскольку в ней верно отражен сюжет произведений о Шерлоке Холмсе, написанных А. К. Дойлем (См.: Руднев В. П. Словарь культуры XX века. М.: Аграф, 1997. С. 333).

Иначе говоря, в изображенной А. К. Дойлем художественной реальности, есть, существует, «живет» некий Шерлок Холмс, который проживает на Бейкер-стрит, поэтому соответствующее высказывание оказывается истинным. Итак, высказывание истинно не с точки зрения действительности, а в рамках художественной реальности. Истинность высказывания относительно художественного мира определяется без его отношения к внешней реальности. И вообще, такие высказывания обретают смысл только вне сопоставления с действительностью.

Таким образом, в силу трехсоставности художественного образа, он не может являться точной копией отображаемой действительности и ее объектов. И именно трехсоставность художественного образа обуславливает самостоятельное существование художественной реальности по отношению к объективной действительности.

Е. А. Филатова

Екатеринбург

ЯВНЫЕ И НЕЯВНЫЕ ЗНАКИ ПРАЗДНИКА

В знаковой структуре праздника важную роль играют: художественное оформление, музыкальное оформление и персонификация ведущих или артистов.

Художественное оформление. На первый взгляд может показаться, что все просто. Художник совместно с режиссером продумывает образ, воплощает его и вот, казалось бы, знак готов. Такой вариант возможен, если говорить о прямой иллюстрации мысли. Иногда, желая донести мысль, действительно не обойтись без прямой иллюстрации. Говоря о явлении иллюстрации, мы подразумеваем, что перед зрителем представлен некий предмет точно отражающий свое предназначение. Если в оформлении праздника военно-морского флота появятся такие предметы как штурвал, парус, канат и т. д., то это, безусловно, пример прямой иллюстрации, явного знака. У этого явления есть еще один вектор развития. Традиционные праздники со временем как бы закрепляют за собой знаки, предметы которые постоянно присутствуют в оформлении праздника, становятся как бы его иллюстрацией. Например, праздник 9 Мая не обходиться без Георгиевской ленты и красных гвоздик — это, безусловно, явные знаки праздника. Но что делать, если по задумке режиссера или организатора праздника, хочется, чтобы человек не сразу считывал информацию, а пришел к ней путем логических размышлений?

В этом и заключается важность и ценность неявного знака. В художественной форме это возможно с помощью ассоциации. Создавая абстрактные картины, художник будит человеческое воображение, заставляет мозг проделывать определенную работу, будит эмоции, открывает накопившийся жизненный багаж, и в

конечном итоге, подталкивает участников праздника к тому образу, мысли, идеям, которые хотели донести организаторы. Сложность этого процесса заключается в том, что каждый человек обладает своим, отличным от всех остальных, мышлением. Особенное мышление человека и его жизненный опыт могут привести к совершенно другому результату, нежели ожидает художник. Прелесть неявного знака — в сложном мысленном процессе, который он вызывает. При таком знаке невозможно уйти от ассоциаций. Сознательно или бессознательно этот процесс будет происходить.

Музыкальное оформление. Принципы явного и неявного знака в музыке основываются на принципах художественного знака. Но имеют и отличия.

Явный музыкальный знак присутствует и используется в театрализованных представлениях, концертах, эстрадных спектаклях, в малых формах и т. д. Это конкретные музыкальные произведения, которые связаны с определенными событиями, посвящены людям, профессиям, различным видам деятельности. Они используются для слуховой иллюстрации того или иного действия происходящего на сцене. Например, в момент действия «отправление корабля», как физического, так и текстового, звучит «гудок отплывающего судна» — это прямая звуковая иллюстрация будет представлять явный знак. Или на сцене появляются сказочные персонажи, а в этот момент звучит мелодия телепрограммы «В гостях у сказки», тоже пример яркого явного знака. Такой знак позволяет донести информацию до зрителя быстро, стремительно, без раздумий.

Как же тогда проявляются неявные знаки музыки? Подобного рода музыка используется не в момент действия, а скорее между действиями, заполняя все остальное пространство праздника. Как правило, она является фоновой, практически не заметной. Человек, находясь в пространстве праздника, практически ее не ощущает, точнее сказать, она не должна ему мешать, отвлекать на себя внимание. Она есть естественная среда праздника. Она помогает неосознанно погрузиться в атмосферу праздника. В этом и заключается ее главное предназначение. Задача любого знака — вызвать эмоции. Погружение в атмосферу праздника, это и есть определенное эмоциональное состояние.

Персонафикация ведущих. Это тоже один из типов зрительного знака. Тем не менее, отличие его от художественного заключается в том, что «персонаж» это всегда динамика. Художественный знак, как правило, всегда статичен, даже если декорацией предусмотрено движение, сам знак все равно статичен, и, прежде всего, эмоционально. Мы говорим, что одна из главных функций знака праздника, погружение человека в определенное эмоциональное состояние: настроение, мысли, действенность. Считывая явный или не явный художественный знак, слушая музыку и погружаясь в ее темпо-ритм, человеку хочется непосредственно живых эмоций, чтобы почувствовать себя частью праздника. Под живыми эмоциями подразумевается общение. И знаковый персонаж, конечно же, дает зрителю, почувствовать себя участником праздника. Появление на праздновании Нового года Деда Мороза и Снегурочки вызывает у нас состояние «чуда», «сбывшейся мечты»... И это относится не только к детям, но и к взрослым.

И явные и неявные знаки праздника в современном мире имеют огромное значение. В условиях современной динамики жизни, явные знаки позволяют

быстро донести информацию, сформулировать четкую мысль, целенаправленно раскрыть идею.

Не явные знаки в свою очередь, в условиях постоянного самосовершенствования человека, саморазвития, позволяют человеку развивать свои способности.

Удивительность знакового мира праздника заключается в своей ненавязчивости, даже я бы сказала незаметности, но, безусловно, огромной эффективности.

М. С. Федоров

Екатеринбург

РЕКЛАМА КАК ФЕНОМЕН МИФОТВОРЧЕСТВА В УРБАНИСТИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Миф и реклама — два феномена культуры, являющие собой разные ее аспекты. Если миф связан с чем-то давно минувшим и несуществующим, то реклама же, напротив, вещь вполне реальная, современная. И все же эти явления оказываются весьма родственными. Реклама уходит корнями в мифологию. В шутку или всерьез ее называют искусством XX века. Реклама представляет культуру современной эпохи подобно тому, как пластические искусства олицетворяют античность, живопись — эпоху Возрождения, а музыка и поэзия — романтизма. Если рассматривать рекламу под углом мифологического мышления, мы обнаружим, что в ней сконцентрированы глобальные для современного сознания качества.

Общественное сознание мифологично. Юнг объяснял это спасительной ролью мифов для отчужденного сознания современного человека (Юнг, 1994). Очевидна также мифологизированность политической культуры, самой важной чертой которой Кассирер считал «власть мифологического мышления» (Cassirer, 1925, с. 243).

Наиболее явно воздействие мифологии на массовую культуру, порожденное массмедиа. Во-первых, «массовое сознание по сути своей мифично» (Почепцов, 1998, с. 163); во-вторых, средства массовой коммуникации (особенно электронные) выполняют объединяющую роль: «каждый человек является не только потребителем, но и соучастником телевизионного мифотворчества, которое формирует все основные типы и стили, цели и возможности общественно-культурной жизни» (McLuhan, 1959, с. 37); в-третьих, массовое сознание, тяготеющее к коллективному бессознательному, подвержено глубокому, сопоставимому с религиозным, психологическому воздействию со стороны СМИ (Землянова, 1995); в-четвертых, орудием этого воздействия выступают создаваемые и распространяемые средствами массовой информации современные мифы. Поэтому вывод о том, что «массовая культура стала индустрией по производству мифов» (Макаревич, 1998, с. 67), представляется вполне логичным.

Огромное влияние на формирование массового сознания оказывает реклама. И. Хейзинга видел ее «заслугу» в том, что культура становится иррациональной (Хейзинга, 1992). Речь идет об увеличении роли эмотивных, подсознательных

мотивов во всех сферах культуры, не говоря уже о массмедиа. Этот процесс обозначают как «уничтожение дискурса» и связывают, с одной стороны, с «апогеем мифологии» в современной культуре (Жунин), с другой — с увеличением в ней роли рекламы (Чередниченко, 1999).

Реклама — не только одна из сфер проявления современной мифологии, но и фактор, способствующий усилению роли последней. Наиболее полное отражение мифологическое сознание находит именно в рекламе, а не в политике, как принято думать. Пристальное рассмотрение рекламных произведений, механизмов функционирования рекламы и способов воздействия ее на человека подтверждает этот тезис.

Содержание понятий «миф», «мифологическое мышление», «мифологическое сознание» и т. п. со времени их активного изучения и использования как в научном, так и в быденном речевом обиходе, расширилось настолько, что уложить представления о них в одно определение вряд ли возможно.. Научные концепции и подходы к этой проблеме дают порой противоположные, но при этом верные описания мифа как социокультурного феномена.

У каждой эпохи есть своя мифология, и один ее вид сменяется другим, демифологизируя предыдущий (Закс, 1991). Мифы не только смертны, они могут быть искусственно созданы, полагает Р. Барт (Барт, 1994), и создателем их может выступать как коллективное, так и индивидуальное сознание (Леви-Строс, 2000). В XX веке разработаны технологии «сотворения мифа» в рамках политехнологий, пиара, рекламного мифодизайна.

Функции мифа значительно шире познавательных и лежат преимущественно в практической сфере. Познание мира означает его упорядочение, т. е. превращение хаоса в космос, что распространяется и на природу, и на социум, и на отношения между людьми, а потому включает ценностные, этические и другие аспекты. «Миф — не рассказ, — писал Б. Малиновский, — он переживается как устное “священное писание”, влияющее на судьбу и людей» (цит. по [Мелетинский, 1995, с. 37]). Миф не только объясняет, но и санкционирует существующий порядок, поддерживая его ритуалами. Таким образом, создается баланс между представлениями о мире и нормами поведения человека, гармонизируются отношения социума с человеком и человека с природой.

Стремление рекламы к превращению в миф тесно связано с ее глобальной задачей — созданием потребностей. В этом, впрочем, ей тоже помогают массмедиа. Ж. Бодрийяр называет логику воздействия массмедиа «логикой Деда Мороза». Это значит, что СМИ действуют «не логикой тезиса и доказательств, но логикой легенды и вовлеченности в нее. Мы в нее не верим, и, однако, она нам дорога». (Бодрийяр, 1955, с. 137). Ученый считает, что решающее воздействие рекламы связано не с информацией о достоинствах товара и не с риторическим дискурсом, а с ощущением заботы, которую чувствует на себе покупатель, что возвращает его к воспоминаниям глубокого детства. Реклама создает мотивацию поступков, лишая, таким образом, человека выбора. Рекламные знаки указывают на отсутствие вещей, их образы создают пустоту, ликвидировать которую и стремится покупатель.

Рекламу можно определить как комплекс психологических мер воздействия на сознание потенциальных потребителей с целью активного продвижения на ры-

нок объектов рекламы, будь то товар, услуга или политический деятель, а также с целью создания позитивного имиджа фирме, организации и отдельным институтам общества.

Реклама — это голос рынка, голос самого бизнеса, его язык, с помощью которого бизнес общается с народом. Цивилизованный рынок невозможно сформировать без развитой рекламы. Она порождается рынком и сама является инструментом его формирования, ее состояние отражает наши темпы движения к рынку.

Город — модель современных процессов формирования общества. Пространство города становится воплощением и олицетворением современного образа жизни, мировоззрения, одновременно являясь средоточием разнообразных возможностей деятельности, насыщенности социальной информации, культурной интеграции. В процессе урбанизации возникают новые формы институализации и идентификации общества и отдельного человека в частности.

Все стороны городской жизни получили в рекламе отражение: от общественных и политических мероприятий, народных гуляний, цирковых представлений, до услуг различных фирм, последних новинок торговли и промышленности.

Реклама часто определяет формирование пространства городских центров, торговых улиц и площадей, моллов и пассажей, супермаркетов и бутиков, ресторанов и баров, казино и дискотек, бюро и офисов, изменяя привычный облик зданий.

Наружная реклама как коммуникативное средство обладает целым рядом специфических особенностей, среди которых особое значение имеют, во-первых, повышенная принудительность ее воздействия (телепередачи можно не смотреть, радио — не слушать, газет и журналов не читать и т. д., а «на улицу» не выходить и, следовательно, не сталкиваться с наружной рекламой, нельзя) и, во-вторых, максимальная ее «натурность» (особенно остро ощущаемая нами при встрече с манекенами), свойство, делающее ее почти органичным (почти «живым») элементом реальной городской среды (урбанистических ландшафтов). Эти специфические свойства наружной рекламы определяют как ее повышенную эффективность, так и ее особую социальную значимость как элемента коммуникативной среды мегаполиса.

Реклама стремится к тому типу мифологизации, который присущ СМИ и который характеризуется в содержательном плане максимально неосозаемым различием между истиной и ложью, что выражается в плане формальном в кажущемся доминировании денотативной (знаковой, фактологической) составляющей рекламного сообщения при скрытой, сведенной до минимума коннотации, оказывающей в этих условиях незаметное, но невероятно сильное воздействие на людей.

Сравнивая структуру мифа и структуру рекламы можно сделать вывод, что сегодня реклама — репликант современной мифологии, неотъемлемая часть урбанистического пространства.

1. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994.
2. Бодрийяр Ж. Система вещей, М., 1995.
3. Жуниин М. “Восторг внезапный ум пленил” (www.quelman.ru)
4. Закс Л. А., Кирсанова Н. Н. К понятию мифологической реальности // Современное мифотворчество и искусство. Петрозаводск. 1991.

5. Землянова Л. М. Реклама в период гиперсигнификации // Вестник МГУ. Сер. 10. 1995. № 3.
6. Леви-Строс К. Путь масок. М., 2000.
7. Макаревич Э. Общественные связи. М., 1998.
8. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1995.
9. Почецов Г. Теория и практика коммуникации. М., 1998.
10. Хейзинга Й. Х. Homo ludens. М., 1992.
11. Чередищенко Т. Радость (?) выбора (?) // Новый мир. 1999. № 1.
12. Юнг К. Г. Психология бессознательного. М., 1994.
13. Юнг К. Г. О современных мифах. М., 1994.
14. Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. T 2. Das mythische Denken. Berlin, 1925.
15. McLuhan M. Myth and Mass Media // Daedalus. 1959. Vol. 88 (2).

Д. М. Федяев

Омск

НЮАНСНАЯ КУЛЬТУРА: СПЕЦИФИКА ТВОРЧЕСТВА

Для изучения сущностных характеристик культуры как таковой в высшей степени эвристичным является материал советской культуры. В принципе закономерности становления и функционирования, динамику роста и распада можно исследовать на любом историко-культурном материале (каждая монада, как известно, отражает вселенную), но именно советская культура отличается некоторыми особенностями, которые делают ее уникальной.

Во-первых, время ее жизни охватывается простой человеческой памятью, поэтому сегодняшний исследователь имеет уникальную возможность сопоставлять те или иные документы с собственными воспоминаниями, рассказами близких, устной традицией. Во-вторых, пока еще целы многочисленные тексты, написанные в советское время, для понимания которых читатель среднего возраста не нуждается в герменевтическом методе. В-третьих, советская культура зародилась на собственной российской почве и умерла естественной смертью, а потому исследователь не испытывает соблазна употреблять запрещенное сослагательное наклонение, например: а что было бы, если бы ее не растоптали кони варваров? Наконец, в-четвертых, к настоящему моменту страсти по поводу советского прошлого в значительной степени улеглись, появилась реальная возможность посмотреть на советскую культуру с позиций обычной онтологии, без чрезмерных эмоций, намереваясь понять, какова она была «на самом деле».

Поскольку охватить советскую культуру одним взглядом невозможно, я хочу предложить упрощенную и во многом умозрительную модель, которая может помочь рассмотрению одного из ее аспектов — специфики творческой деятельности гуманитарного характера. Представим себе два народа, обладающих приблизительно одинаковым творческим потенциалом, но поставленных в разные условия. Для одного творчество практически свободно (хотя абсолютно свободного творчества вообще не бывает). Для другого творческий процесс жестко

ограничен рамками, положенными некоторой господствующей Доктриной, которая признается безусловно истинной.

Первый пойдет скорее всего по пути инноваций: новые философские направления, художественные стили и жанры, творческие приемы. Не исключено здесь и формирование своеобразного культа новизны как таковой, препятствующего детальной разработке каждой из найденных новинок. Культуру, складывающуюся в таких условиях, можно назвать *фабульной* (фабула, по определению — схема художественного произведения, цепь событий, о которых повествуется в сюжете, в их логической причинно-временной последовательности). Второй не может беспрепятственно создавать новое, поскольку выходить за пределы доктрины не полагается. Но творческий потенциал тем не менее требует выхода и находит его в поиске бесчисленных оттенков основополагающей схемы. Что же касается большей части народа, которая воспринимает продукты творчества, то она вырабатывает способность различать оттенки и понимать намеки. Такую культуру я буду называть *нюансной*. Творения фабульной и нюансной культур трудно сравнивать по каким-то общим абсолютным критериям. Когда фабульная культура смотрит на нюансную, последняя справедливо оценивается как заведомо ограниченная в своем развитии. Нюансная культура не менее справедливо оценивает фабульную как чрезмерно грубую и прямолинейную. Едва ли эти типы можно обнаружить в чистом виде, но явно обнаруживаются приближения к тому и другому полюсу.

К примеру, древнегреческая философия — произведение скорее фабульной культуры, чем нюансной. Философская мысль развивалась почти беспрепятственно, а творческий потенциал народа был исключительно высоким. В результате в древнегреческой философии наметились практически все основные философские течения, но именно наметились: детальная разработка отсутствовала. Средневековая западноевропейская философия порождена нюансной культурой, она ограничена рамками религиозной христианской картины мира. Она не дала такой массы принципиально новых идей, как античная, но в ней есть тонкость мысли, античности недоступная, и какое-то чрезвычайно привлекательное духовное напряжение, положенное, может быть, той же невозможностью выхода за пределы христианской доктрины.

Советская культура была в высшей степени нюансной. Все основные вариации, характеризующие духовное творчество советского периода, так или иначе связаны с наличием границ, установленных официозным мировоззрением. Для того чтобы выделить их, стоит пойти от границы вглубь, от периферии к центру.

В первую очередь обнаруживается такая характерная фигура, как страж границы — человек, искренне уверенный в непогрешимости марксистско-ленинского учения, стремящийся развивать его в новых условиях и проводить, насколько это возможно, то, что назвалось линией партии. Рядом с ним располагается столь же типичный персонаж, которому линия партии глубоко безразлична, но охраняющий границу не менее рьяно, поскольку эта позиция удобна и помогает преуспеть в жизни. Обоих называли “идейными”, первого — в точном соответствии с термином, второго презрительно. Оба обладали способностью обнаруживать малейшие отклонения от *общей линии* в творениях своих коллег, иногда даже в

тех случаях, когда отклонений не было, но их чуткое обоняние безошибочно улавливало некий *душок*.

Далее, следуя логике соревнования брони и снаряда, следует расположить разрушителя границы. Жизнь диссидента-разрушителя полна риска, его творческие достижения не находят официального признания в своей стране, но, пожалуй, граница ему нужна, как и стражу. Когда граница действительно рушится, разрушитель утрачивает основную доминанту своей деятельности. Разрушитель, как и страж, имеет своего спутника-имитатора, который вроде бы тоже борется с официозной доктриной, но формы его борьбы заведомо безопасны, например, создает *острые* произведения, в которых “как бы” намекает на критику, но столь искусно, что настоящее критическое содержание отсутствует. Другой распространенной формой имитации борьбы была реальная критика некоторых фрагментов действительности, *отдельных упущений, перегибов на местах*, не затрагивающая основ доктрины. (“Если кто-то кое-где у нас порой честно жить не хочет”... Так начиналась песня, звучавшая в сериале о работниках милиции).

Преобладающая доминанта творческой деятельности состояла в стремлении сделать все возможное в существующих условиях. Граница принималась как факт, как неизбежность, в какой-то степени принималась внутренне ее правомерность, включался пресловутый *внутренний редактор*, после чего человек начинал работать. В годы перестройки много говорилось о том, что по-настоящему принципиальными в советское время были диссиденты, а все прочие только боялись и соглашались. Наверное, это не единственно возможная оценка ситуации. Разумеется, страх присутствовал, но имело место и другое — желание реализовать себя профессионально. В эпоху всеобщей специализации и детального разделения труда любое дело становится специальностью, в том числе и разрушение границы. В результате диссидентствующий ученый, философ, художник достаточно быстро утрачивал свое профессиональное качество и становился диссидентом-специалистом. Далеко не все склонны к деятельности такого рода. Профессионалы, действующие в установленных рамках, были принципиальны по-иному: их принцип состоял в том, чтобы делать свое дело.

Делать его можно было по-разному. Один из вариантов состоял в выборе предмета по возможности далекого от действительности. Скажем, философ не мог найти ничего интереснее античной эстетики, а историк обращался к истории древнего мира. Но вполне естественно, что и в древней истории особое внимание обращалось на факты, так или иначе созвучные современности. Факты получали иной раз достаточно острую трактовку, а в результате многие из них справедливо воспринимались как намеки на современное состояние общества, — вполне реальные, а не воображаемые. К примеру, в “Очерках по истории Древнего Рима” В. С. Сергеева, изданных в 1938 году, подробно описано, как Октавиан Август объявил своей заслугой спасение республики (1). Образ борьбы за свободу и демократию под руководством императора вызывал у советского читателя богатые ассоциации. В “Наполеоне” Евгения Тарле — идеологически безупречном произведении — энергично повествуется о деянии Наполеона, результатом которого стало закабаление рабочего класса — изобретении “рабочих книжек” (2). Не приходится сомневаться том, что многочисленные обладатели *трудовых* книжек чи-

тали об этом с живым интересом. Стражи несомненно ощущали *душок* подобных намеков, но оснований для придирок не было: доктрина не запрещала изучения “не нашей” истории.

Имел место и более изысканный вариант — работать в рамках собственно доктрины, но при этом избегать ее, или, точнее, избегать ее апологетики. Скажем, философ сосредоточивал свой научный интерес на вопросах *диалектического материализма*, избегая материализма исторического, не говоря уже о *научном коммунизме*. Далее, в рамках диалектического материализма никто не мешал делать акцент на диалектике и работать в гегелевской традиции, благо, В. И. Ленин оставил *диаматчикам* прекрасную мысль: можно читать Гегеля материалистически. Весьма популярны были исследования, посвященные философскому содержанию “Капитала” и ранних работ Карла Маркса. Кто же может возразить против изучения трудов *основоположника*?

Даже в самом сердце доктрины — в жанре *истории КПСС* прямая апологетика по возможности избегалась. В силу стечения обстоятельств этот предмет занимал большинство историков. Как известно, исторические факультеты были тогда, как, впрочем, и в наши дни, в немногих вузах, зато кафедры истории КПСС были везде. Поэтому большая часть историков по образованию и призванию работала именно на них. Историки добросовестно изучали деятельность таких-то партийных организаций в такие-то годы, наполняя свои труды фактами и цифрами, извлеченными из архивной пыли, стараясь уходить от комментариев слишком общего характера. Встречались работы, наполненные цифрами так, что на первый взгляд их можно было принять за статистические отчеты. Запах прошлого, всегда волнующий настоящего историка, ощущался и в “партийной” тематике.

Доктрина, хотя и была жесткой, все же допускала многочисленные оттенки, особенно в ее абстрактно-теоретической части, а прежде всего — в тех ее аспектах, которые были не слишком подробно описаны основоположниками. Неудивительно, что в 70-е — 80-е годы одной из наиболее популярных общеполитических проблем стала проблема идеального. Все твердо помнили, что идеальное есть материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней. Но как, собственно, пересаженное и во что преобразованное? В работах Д. В. Пивоварова очерчены принципиальные позиции участников дискуссии об идеальном и показан их социально-культурный контекст: позиция духовной элиты, взгляд на проблему со стороны народных масс, стремление сохранить духовную свободу (3).

Полею особенно напряженных (но не явных и не громких) дискуссий был жанр исторического материализма. К примеру, никто не возражал против того, что первопричиной всех изменений в обществе является развитие производительных сил. Но какому их аспекту следует отдать предпочтение: личностному или вещественному? Сделав акцент на первом, мы оказываемся на пути к *субъективизму*, предпочтение второго ведет к *технологическому детерминизму*. Попытки как-то гармонизировать их живо напоминают о феномене “несчастливого сознания”.

Вырабатывая собственную позицию, философы не стремились что-то сказать эзоповым языком, они просто работали в наличной культуре.

1. См.: *Сергеев В. С.* Очерки по истории Древнего Рима. Ч. 2. М., 1938. С. 377, 380.
2. См.: *Тарле Е. В.* Избранные сочинения в 4-х томах. Т. 2 Ростов н/Д., 1994. — С. 433.
3. См. например: *К. Любутин, Д. Пивоваров.* Синтетическая теория идеального. — Псков, 2000. С. 48–60.

Ю. Л. Халтурин

Екатеринбург

МАСОНСКИЙ СИМВОЛИЗМ И КАРТИНА МИРА РУССКИХ МАСОНОВ КОНЦА XVIII — НАЧАЛА XIX вв.

В данной работе мы бы хотели исследовать взаимосвязь между масонской символикой и картиной мира на материале сочинений русских масонов розенкрейцеровской системы, посвященных в так называемый Теоретический градус Соломоновых наук (базовая степень посвящения в масонской системе братьев Злато-Розового Креста) (См. его историю в: *Соколовская Т. О.* Масонские системы // *Масонство.* т. 2. М.: СП «ИКПА», 1991. С. 72–75; *Вернадский Г. В.* Русское масонство в царствование Екатерины II. СПб. : Изд-во им. И. И. Новикова, 1999. С. 68–73; *Гилли К.* Розенкрейцеры в России в 17 и 18 вв. // 500 лет гностицизма в Европе. М.: Рудомино, 2001. С. 64–77). Большинство материалов, о которых пойдет речь, находятся в фондах 14 (фонд Арсеневых) и 147 (фонд С. С. Ланского и С. В. Ешевского) Научно-исследовательского отдела рукописей Российской государственной библиотеки (НИОР РГБ) и вводятся в научный оборот впервые.

Символический, или иероглифический, язык в представлениях масонов был основой «масонской науки» и объединял входивших в орден людей между собой: «Не есть тот орденский брат, который не ведает Иероглифического языка. Сей язык требует ведения о корреспондансах. Иероглифическое масонство есть научение этому языку» (Тезисы из бесед И. А. Поздеева. Часть вторая. НИОР РГБ. Ф. 14, е. х. № 616. С. 116).

Однако, язык символов имеет не только эзотерическое значение, это универсальный язык человеческого познания, прежде всего познания метафизического, восходящего от чувственного к сверхчувственному миру: «Невидимое познается чрез видимое... Невидимое ничем иным изобразить нельзя как подобиями, иносказаниями, Иероглифами» (Тезисы из бесед И. А. Поздеева. Часть первая. НИОР РГБ. Ф. 14. е. х. № 615. С. 88).

Наконец, символический язык в масонских представлениях является языком оккультных наук, в частности каббалы как одной из трех «высших» или «тайных» масонских наук наряду с магией и теософией. Так, в тексте «О десяти зефирах» каббала определяется следующим образом: «Мудрость человеческого рода вообще и еврейского в особенности, таинственна по мере своей глубины или основательности и в равной мере символическа по своей форме» («О десяти зефирах». НИОР РГБ. Ф. 14, е.х. № 992. Л. 3).

Каббала, таким образом, оказывается тождественной и метафизике, и масонству. Например, в одном из масонских журналов говорится, что «Кабалисты науку свою называют истинною Метафизикою и священным учением» (О науке, называемой кабала // Покоящийся трудолюбец. Ч. 3. М., 1785. С. 95). А в другом тексте мы читаем: «Обратимся к Соломону, великому мастеру тех наук, коим мы научаемся, и увидим как он описывает Премудрость и разделение ея дарований: подумаем, что суть Соломонския науки? Оне суть кабалистическия науки» (Избранные речи по теоретическому градусу НИОР РГБ. Ф. 147, е. х. № 97. Л. 25 об.).

Исходя из трех контекстов, в которых размещаются масонские символы, они должны иметь как минимум три различных значения. В самом деле, все основные масонские символы в интерпретациях русских масонов получают тройную смысловую нагрузку. Мы, однако, остановимся в данной работе лишь на одном символе — колоннах Иахин и Боаз, которые являются важнейшим символом масонского ритуала Их место в масонской ложе определяется тем, что подобные же медные столпы стояли на паперти Храма Соломона соответственно справа и слева (1 Цар., 7, 21; II Хрон., 3, 17). Масонская семантика этого символа определяется двумя значениями: 1) колонны — это крепость и сила Церкви или ордена (См.: Пятигорский А. М. Пятигорский А. М. Кто боится вольных каменщиков? М.: НЛЮ, 2009. С. 306–318); 2) колонны — это символы степени ученика и товарища, при этом их имена использовались в качестве паролей первой и второй степени, а первые буквы названий колонн наносились на их изображения на масонских коврах соответствующих степеней (См.: Соколовская Т. О. Обрядность вольных каменщиков // Масонство. Т. 2. М., 1991. С. 110–111; Она же. Масонские ковры // Там же. С. 65, 67). Два эти столпа стояли на входе в масонский храм или были изображены на ковре, и между ними проходил посвящаемый на своем пути состояния профана к состоянию брата. Колонны Иахин и Боаз одновременно отделяли посвящаемого от профанного мира и вводили его в мир сакральный.

Русские масоны наделяли две эти колонны и метафизическим значением: «На вопрос о двух столпах пред жертвенником, не значат ли они огненный и водный: сказано: сие близко. — Все в мире сделано двумя силами, притягивающею и расширяющею. Свет и мрак» (НИОР РГБ. Ф. 14, е. х. № 617. С. 20). В данном фрагменте один из духовных лидеров русских масонов И. А. Поздеев проецирует на эти столпы метафизический принцип, заимствованный у Я. Бёме о свете и мраке, холоде и тепле, воде и огне как двух противоположных началах, борьба и единство которых порождают вселенную, что опять же отсылает к идее ложи как мира.

Интересно, что идеи Бёме органично соединяются в метафизике русских масонов с каббалистическими идеями: «В видимом мире закон равновесия есть общий закон физический, все происходит в равновесие от кажущегося противодействия двух сил. Этот физический общий закон, наводит на мысль равновесия метафизического,...что в Боге...должны быть два свойства, необходимые оно другому: устойчивость и движение, необходимость и свобода, справедливость и любовь или строгость и милосердие. — Эти две принадлежности

Божества олицетворяют некоторым образом кабалисты под именем Гвура и Хэсед или Гедула, слова эти означают силу, строгость и милосердие или величие» (НИОР РГБ. Ф. 14, е. х. № 676. Философов А. А. Записи религиозно-мистические 19 в сер. (выписки покойного А. А. Философова по Кабале). С. 41). Здесь две противоположные силы божества, которыми творится мир, соотносятся с двумя из десяти сефирот, божественных эманаций в еврейской мистике — Милосердием и Строгим Судом.

Каббалистическая интерпретация символики колонн Иахин и Боаз разварачивается у русских масонов и по другой линии — через эротический символизм. Так, Поздеев упоминает, что «Х Ст: (степень шотландского мастера или андреевская — прим. авт.) нам изъясняет, что два столпа I: и V: означают красоту и силу. Тоже самое подтверждается и в одном розенкрейцеровском сочинении, с присовокуплением, что они означают также время и вечность, женское и мужское, два неугасимых семени, страждущее и действующее. Также означают Царство Натуры и царство Благодати; телесноть и духовность, земную сферу и небесную, тако же Магию и Кабалу, ведение коих было платою Уч-в и Тов:-й» (Тезисы из бесед И. А. Поздеева. Часть третья. НИОР РГБ. Ф. 14, е. х. № 617. С. 90). К уже встреченной нами символике здесь добавляется эротический аспект — две колонны как мужское и женское начало, два семени.

Розенкрейцеровское сочинение, которое упоминает Поздеев — это так называемое «Братское увещание», своеобразный катехизис Ордена Золотого и Розового Креста (См.: Сильное увещание, извлеченное из истинных писаний высокоосвященного Ордена Злато-Розоваго Креста. НИОР РГБ. Ф. 14, е. х. № 195. — л. 8 об). Похожий эротический символизм двух колонн находим и в другом русском розенкрейцеровском тексте: «Круг с вертикальной чертой — Земля — Первый столб — Жена. Круг с горизонтальной чертой — Небо — второй столб — Муж» (Речь по розенкрейцеровской степени о свободе воли. НИОР РГБ. Ф. 14, е. х. № 305. Л. 6). Стоит отметить, что эротический символизм, возможно, является первоначальным символизмом двух колонн, стоящих у храма Соломона, который, по некоторым предположением, связан с семитским культом Астарты и Мелькарта (См.: Пятигорский А. М. Указ. соч. С. 399).

Какое отношение имеет эта символика к каббале? Установить прямую связь с еврейской мистической традицией здесь сложно, но косвенную, через интерпретацию это традиции русскими масонами, — вполне возможно. В частности, эротизм видится центральной чертой каббалистического учения И. Г. Шварцу, основателю розенкрейцеровской системы масонства в России: «Однако, чтобы подать об них некоторое понятие, почерпнем из некоторых писателей, писавших о сей науке. Что они о сотворении человека и о прочем каббалистическим образом говорят? Что человек при сотворении своем имел в себе мужеския и женския семени, или действующую и страдательную причину..., что потому-то он есть образ божий, что обе сии причины, яко Бог, в себе заключают. Далее они продолжают, что первое падение человека есть отлучение женской силы от мужеской... И что все стремление соединения паки двух воедино или возвращения образа Божия, которой человеком потерян, т. е. чтобы сила действующая, страдательная и производящая, соединилась в человеке, яко в Боге

оне соединены суть и составляют его Троицу. Которое стремление соединения трех воедино, говорят они, изображено в Песне Песней» (Шварц И. Е. Лекции по философии 1782 г. НИОР РГБ. Ф. 14, е. х. № 682. Л. 15 об.).

И. Г. Шварц достаточно адекватно описывает здесь каббалистические идеи о мужском и женском аспектах божества — Боге и его Шхине, об их отражении в человеке, о грехопадении как разлучении божественных супругов, которые мы можем найти, например, в книге Зогар и в лурианской каббале. Однако, как мы видели выше, эти идеи символически увязываются с двумя столпами, используемыми в масонском ритуале, каковую увязку сложно найти в еврейских мистических текстах.

Эротический, каббалистический, метафизический символизм двух колонн добавляет дополнительное мистическое измерение ритуалу посвящения — он превращается в путь от греха к спасению, от расколотости мужского и женского начал к их единству и целостности, от отлучения от Бога к возвращению к нему, через прохождение во время ритуала между двумя колоннами. Возможно, здесь имеются и теургические коннотации — воссоединение Бога и его божественной супруги. Такая интерпретация поддерживается тем, что на масонских коврах над колоннами часто изображались Солнце и Луна, которые также символизировали божественную чету: «Солнце уподобляется первоначальному центральному свету, а луна премудрости. ...Все, что свыше, проходит сквозь премудрость; все что из Солнца, проходит сквозь луну, без которой свет не может воплотиться... Луна к Солнцу есть то, что Премудрость к Солнцу правды. Солнце есть муж, а луна жена» (НИОР РГБ. Ф. 14, е. х. № 616. С. 83–84). Речь здесь идет о Боге и его Премудрости (Софии) как о муже и жене, символами которых является Солнце и Луна соответственно. Последняя могла также отождествляться со Шхиной, что еще более усиливает теургические коннотации (Об изузнном предании евреев. НИОР РГБ. Ф. 147, е. х. № 204. Л. 18).

О. П. Черных

Магнитогорск

ОСВОЕНИЕ ИНФОРМАЦИОННОГО УНИВЕРСУМА: ОПЫТ ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

На заре нового тысячелетия феномен информации во многом определяет не только научно-техническую, но и общекультурную ситуацию. С экономической точки зрения овладение информацией обещает невероятно высокие темпы прогресса. Но эта ситуация имеет и «обратную сторону» как антропологическая проблема, которая максимально актуализируется тогда, когда становится явным, что информационный универсум втягивает в цепь взаимодействий своего создателя и физический мир, с которым он исконно связан. Ещё К. Поппер, описывая картину

мира как взаимодействие трёх онтологических уровней — «трёх миров», — говорил о реальности и автономности «третьего мира» — «мира продуктов человеческого духа» [1, с. 38], отмечая, что этот мир объективируется в предметах человеческого творчества и, главное, побуждает человека воздействовать на «первый мир», — мир физических объектов и их состояний. Проблема экспансии продуктов информационных технологий на сегодняшний день не только не решена, но во всей своей полноте ещё не осознана. Между тем, учитывая, что развитие информационных технологий движется по экспоненте, кризис оказывается не столь удалённым явлением. В такой ситуации роль философии — в осмыслении истоков и следствий обнаруженной проблемы.

Основным параметром, по которому можно проводить философский анализ информационного универсума — это феномен *конкуренции* виртуального и действительного, как подобного и подлинного. Возникновение этой проблемы порождено совокупностью двух тенденций: рефлексией и научно-техническим прогрессом.

Первая тенденция — это способность человеческого сознания к рефлексии, непосредственно связанная с погружением субъекта в сотворённые миры мифа, легенды, поэзии, прозы, кино, Интернет и т. д. Анализ истории вопроса показывает, что способность к рефлексии обнаружилась у человека не сразу, она совершенствовалась от эпохи к эпохе. П. П. Гайденко отмечает, что древние не рефлексировали над смыслами мифов: «Грек, слушая или читая Гомера, — пишет она, — не рефлексировал по поводу содержания рассказываемых мифов — то, что было реальностью для создавшего их художника, стало такой же реальностью и для его слушателя или читателя, ибо мир, нашедший своё целостное выражение в мифе, был общим для всех миром <...>» [2, с. 117]. В отличие от древнего человека, наш современник не просто принимает предложенный художником образ, а рефлексировывает над ним, создавая новые реальности. Эта способность открывает ему неограниченные возможности. Погружаясь в общее информационное пространство, каждый находит там нечто новое. Поэтому именно в способе восприятия субъектом реальности одно из отличий действительного мира от искусственного: физический мир един для всех, в то время как искусственный порождает многообразие трансцендентальных миров, которые не тождественны не только эмпирической реальности, но и между собой. Учитывая, что развивающиеся информационные технологии предоставляют субъекту всё больше различных возможностей для проявления его уникальной способности воспринимать мир — способности к рефлексии, то во многом нам станет понятным массовое паломничество в виртуальные миры. Таким образом, рефлексия выступает атрибутом сознания современного человека и способом создания многообразных искусственных миров и смыслов.

Что же толкает человека на создание искусственных реальностей? Что провоцирует массовое обращение к трансцендентному? Скорее всего, это свойственная человеческой сущности постоянная неудовлетворенность своим бытием и вечное стремление измениться, которые в периоды внешней нестабильности обостряются, — в такие моменты человечество более активно ищет утешения за пределами собственного бытия. Этой особенностью человеческой психики пользуются сов-

ременные политики, отвлекая внимание граждан от войн и неурядиц мыльными операми и телевизионными шоу.

Помимо того, что виртуальный мир является для субъекта спасением от неустроенности во внешнем мире, он также является для него неиссякаемым источником разнообразия и *свободы*. Благодаря возможности диалога с трансцендентным миром субъект всегда в какой-то степени может реализовать свои желания. И, различая границы реального и мнимого, субъект искренне доверяет неподлинному бытию. Причина этого видится в том, что, не смотря на свою феноменальность, искусственные миры для субъекта исполнены *ощущением реальности*. В состоянии погружения в вымышленный мир переживания человека наполняются физическими ощущениями в буквальном смысле. Хороший сюжет книги, кинофильма или компьютерной игры вызывает приятные чувства, и наоборот. Отождествив себя с героем, человек глубоко переживает всё происходящее, чутко реагирует на каждое событие иллюзорного бытия.

Всё это говорит о том, что одним из критериев, благодаря которому субъект принимает искусственное бытие за подлинное, является *полнота восприятия сотворённого мира*. Такая позиция хорошо знакома нам по философии Дж. Беркли: «esse — esse percipi» («быть» — значит «быть воспринимаемым»). Действительно, переживания пусты до тех пор, пока они не наполнятся чувственным содержанием. Можно знать значение многих слов, но до тех пор, пока субъект не переживёт чувственного восприятия от явлений, связанных с ними, слова не более, чем пустой звук. В итоге, информационная реальность, имитирующая в полной степени чувственные переживания, являет собой реальность в феноменологическом отношении не отличимую от реальности эмпирической.

Вторая тенденция, характеризующая конкуренцию подлинного и подобного, как мы упомянули выше, связана с развитием науки и техники. Человечеству удалось создать различные искусственные системы хранения и воспроизведения информации (книга, диск, компьютерное устройство и т. п.) и приблизить общение с искусственными системами к уровню общения с эмпирическими. По словам А. В. Говорунова, рассуждающего в гуссерлевских категориях, «по мере идущего семимильными шагами технического прогресса степень исполненности интенциональных актов будет неуклонно повышаться. Особенно это заметно на примере окруживших нашу жизнь плотным кольцом компьютерных развлечений. Начав с весьма скромных требований к возможностям машины и непритязательной графики и звука, игрушки теперь стали чуть не главным потребителем появляющихся ресурсов. Нет никаких принципиальных запретов на то, чтобы машина не освоила не только зрение и слух, но и остальные сенсорные системы человека» [3, с. 23].

Но всё же, где в борьбе двух миров тот порог, через который не сможет переступить искусственный мир? Для этого рассмотрим ещё один аспект этой проблемы. Он заключается в диалектике *конечного* и *бесконечного*, смерти и бессмертия. Эта тема всегда была в философии одной из волнующих. Человеческая культура веками изгоняет смерть и ищет эквиваленты жизни в Едином, Боге, Абсолюте и т. д., а также видит воплощение своего бессмертия в детях. Но самым доступным для человечества «берегом бессмертия» (В. А. Кутырев) [4, с. 84] всегда был ис-

кусственный мир. В эпоху постмодерна он стал также и самым популярным и надежным средством, способным сохранять упоминания о человеке и его творениях. И сейчас как никогда человечеству удастся так массово «получать билеты» в бессмертие. Как образно подметил А. Г. Ваганов: «<...> сегодня надо различать Смерть и смерть. Последняя — это, всего лишь, стиль жизни, способ существования памяти» [5]. Поэтому у ровесников эпохи Интернет отношение к теме смерти и бессмертия особенное, так как «при сегодняшних способах хранения информации смерть перестала быть реальностью. Возникают трудности с самим определением — что такое смерть?» [5].

Гарантом бессмертия в информационном обществе выступает *идея вечной памяти*, которая воплощается без особых трудностей путём сохранения информации о себе и своей деятельности во всемирной сети. Искусственная реальность хранит память обо всех своих посетителях в виде ссылок на источники информации о них, и качество памяти пропорционально упоминаниям в сети. Такая ситуация созвучна с рассуждениями Ж. Бодрийяра, считающего, что понятие жизни в сознании человека связано с накоплением, а смерти — с расплатой: «Вся наша культура — пишет он, — это одно сплошное усилие отъединить жизнь от смерти, обуздать амбивалентность смерти, заменив её одним лишь воспроизводством жизни как ценности и времени как всеобщего эквивалента. Отмена смерти — наш фантазм, развивающийся во все стороны: в религиях это фантазм загробной жизни и вечности, в науке — фантазм истины, в экономике — фантазм производительности и накопления» [6, с. 264]. Мы могли бы продолжить: в виртуальном мире — фантазм умножения оцифрованных упоминаний. Некоторые специалисты уже считают, что главной технологией будущего станет «цифровая смерть». Реализация этой идеи уже сейчас позволяет создателям сайтов задать, к примеру, запрет на копирование текста или наоборот увеличить число упоминаний об источнике в сети. Такое массовое тиражирование «смертей» и «жизней», пусть даже виртуальных, нивелирует статус смерти как события. Та же ситуация повторяется и с другими информационными продуктами (брошами с детективами, фильмами-боевиками, игрушками-«стрелялками»), где смерть — «абсолютный экзистенциальный предел, ужас и тайна всей человеческой жизни» [3, с. 23] — предстаёт не более чем досадное недоразумение, *случай*. О стирании грани между событием и случайностью, бесконечностью и конечным, И. В. Бурлаков пишет: «Раньше большинство западных психологов и философов считали, что нормальный человек представляет смерть и рождение как уникальные события в своей жизни. Популярность Дум-образных компьютерных игр говорит о том, что современный человек легко и комфортно принимает концепцию множества смертей и рождений одной личности» [7, с. 72–73]. Нетрудно понять, что нивелирование смерти как феномена есть логический постулат упразднения феномена рождения, и прямая дорога к предсуществованию, так как ещё Аристотель доказал, что непреходящим может быть только существо безначальное: «<...> «невозникшее» неуничтожимо, а «неуничтожимое» не возникло» [8, с. 302].

Между тем, только индивидуализация факта возникновения и исчезновения, рождения и смерти является главной причиной осознания себя чем-то отдельным, личностью. С его устранением исчезают временные границы, вычленение эле-

ментов внутри целого. Субъект, становясь частицей мыслящего океана, уже только перевоплощается, перемещаясь по виртуальным мирам, простым прообразом которых можно считать Интернет. В этой ситуации информационный универсум не может удовлетворить критерию полноты восприятия мира, упоминавшемуся выше. И в этом, по-видимому, состоит некий экзистенциальный предел мира искусственного: рождение и смерть не феноменальны.

Таким образом, современная проблема информационного универсума имеет истоки, с одной стороны, в способности человеческого сознания к рефлексии, с другой стороны, в развитии науки и техники, стремительном совершенствовании информационных технологий. Информационный мир по многим параметрам уподобляется миру эмпирическому, но имеет онтологический предел, — это говорит о том, что информационный универсум не способен полностью заменить эмпирическое бытие. Его функция состоит, скорее всего, в замещении и восполнении недостающих субъекту ощущений.

1. *Popper K. R. The Self and its Brain* / K. R. Popper, J. C. Eccles. London : Routledge, 1984. 597 p.

2. *Гайденко П. П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / П. П. Гайденко. М.: Республика, 1997. — 495 с.

3. *Говорунов А. В.* Человек в ситуации виртуальной реальности / А. В. Говорунов // Информационное общество. 2001. Вып. 1. С. 22–24.

4. *Кутырев В. А.* Бессмертие или жизнь? / В. А. Кутырев // Идея смерти в российском менталитете. СПб. : РХГИ, 1999. С. 77–85.

5. *Ваганов А. Г.* Вечная память. Смерть как способ существования оцифрованной информации // Международная конф. «Информационное общество и интеллектуальные информационные технологии XXI в.» : форум «Трансформация сознания в эпоху интернета»; Москва 28–30 март. 2001 г. http://www.futurerussia.ru/conf/forum_transform_vaganov.html.

6. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М., 2000. 387 с.

7. *Бурлаков И. В.* Номо gamer. Психология компьютерных игр. 142 с.

8. *Аристотель.* О небе : ч. 1, гл. 12. Соч. : В 4 т. М., 1981. Т. 3. С. 263–378.

Раздел IV.

ФИЛОСОФИЯ В ЗЕРКАЛЕ ПОВСЕДНЕВНОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ

Е. А. Батюта
Екатеринбург

КУЛЬТУРА ПОТРЕБЛЕНИЯ В СТРУКТУРЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Поднятия «потребительская культура» и «повседневность» в современности настолько близки, что часто представляются взаимопереходящими, почти тождественными. Культура потребления считается своего рода «призмой», в которой преломляется повседневное существование человека, поскольку именно там люди пытаются отыскать смысл своего собственного и чужого мышления и поведения.

Для культуры потребления характерно приспособлять ценности и символы «высокой» культуры для подачи собственной аудитории — потребителям. Постепенно происходит процесс кооптации, когда оригинальные смыслы культуры модифицируются и часто упрощаются для употребления в повседневности. Так, например, в культуре потребления ирландского пива в тематическом баре, ее оригинальная связь с традиционным рабочим классом и особым деревенским духом утрачивается и превращается в моду на «ирландское», окрашенную обывательскими представлениями, обычно безотносительными к рабочему классу или деревенскому духу. Повседневность, в которой живет потребитель, в свою очередь, влияет на смыслы товаров и услуг, а эти смыслы формируют практики поведения потребителя. Трансформация смысла осуществляется через рекламу и индустрию моды, которые связывают его с некоторыми символическими качествами [1]. В свою очередь, эти символические стороны доносят свои послания до потребителей через различные формы ритуалов, создавая устойчивую потребительскую идентификацию.

Эффект, оказываемый потребительской культурой на повседневное поведение, настолько силен и распространяется так далеко, что его важность иногда трудно воспринять и оценить. Человек совершает различные поступки, от кажущихся незначительными (как нажатие кнопки на плеере) до существенных (полет

в экзотический тур в Таиланд). Эти повседневные практики обладают определенным смыслом, так как культура потребления дает человеку базисную интерпретационную систему оценивания значимых повседневных практик, окружающих нас. Человек не всегда принимает во внимание силу культуры до тех пор, пока не столкнется с иной средой, выходящей за рамки повседневности, где многие принимаемые на веру допущения относительно одежды, пищи, общения и др. оказываются неприемлемыми. Эффект от столкновения с этими отличиями «извне» повседневности может быть настолько сильным, что термин «культурный шок» не покажется преувеличением.

Повседневность и культура потребления — это «двойная звездная система»: культура определяет всю совокупность предпочтений, которые закрепляются за различными видами деятельности и товарами, повседневная практика отвечает за их успех или провал. Товары и услуги, резонирующие с приоритетами культуры в каждый данный момент, имеют гораздо больше шансов быть принятыми потребителями, потому что легко включаются в повседневность. Однако и инновации в повседневной жизни возникают как своего рода «разрывы» в доминирующих представлениях культуры на том или ином этапе. Культура потребления постоянно эволюционирует, соединяя старые идеи с новыми, тем самым она определяет динамичность повседневности. Система «культура потребления — повседневность» состоит из трех функциональных областей: экологии (способа, которым система адаптируется к своим обитателям), социальной структуры (способа, которым поддерживается социальный порядок) и идеологии (ментальных характеристик людей и специфики их отношений к окружающей среде и социальным группам).

Потребительская культура вырабатывает истории и практики, помогающие ее членам в установлении собственного повседневного мироощущения. Она испытывает жадный интерес к магии, на первый взгляд, кажущийся выходом за рамки повседневности. Специалисты по маркетингу здоровой пищи, косметики от старения, тренажеров и казино часто намекают, что их предложения обладают магическими свойствами, которые позаботятся о вашем здоровье, молодости и удаче. Миллионы людей ставят на свои «счастливые номера» в лотереях, знают свои магические формулы для «снятия сглаза», или имеют «удачную» одежду, либо какие-то предметы, обеспечивающие им благосклонность фортуны. Но на самом деле этот «потребительский оккультизм» просто снимает подавленность и беспомощность, связанные напряженностью повседневной жизни, и магические средства потребления способны упростить нашу жизнь, предоставив простые ответы на все вопросы [2].

Каждое общество обладает также определенным набором потребительских мифов. Потребительский миф как история, содержащая символические элементы, выражает общие для культуры чувствования и идеалы. В истории может опускаться конфликт между какими-то противоположными сторонами, а «на выходе» формируется мораль. Миф снижает тревожность повседневности, вооружая потребителей директивами относительно их мира. Например, золотые арки компании «Макдональдз» (общезвестный символ, почти синонимичный американской культуре) означают не только возможность для всего мира символически

попробовать «кусочек Америки», но и предлагают «убежище в повседневности» американцам в любой стране мира, которые точно знают, что их ожидает за дверью «Макдональдса».

Культура потребления творит повседневность и творится повседневностью. Можно сказать, что вся жизнь сегодня — это зона, где совершается диалог потребительской культуры с ценностями повседневности и формируется опыт, необходимый для жизни современного человека.

1. См. *Бодрийяр Ж.* К критике политической экономии знака; пер. с франц. М., 2003. С. 157.

2. См. *Ross N. A., Ozanne, J. L.* The Low Literate Consumer // *Journal of Consumer Research*. 2007 г. Vol. 31, Issue 4, July. P. 94.

К. Н. Верховцев

Тюмень

СОВРЕМЕННОЕ ПОНИМАНИЕ МЕДИАМЕНТАЛЬНОСТИ

В самом первом приближении, по мнению В. А. Шкуратова, медиаментальность — это ментальность, производимая и осуществляемая в передаче (информации и т. п.). Такое явление, безусловно, имеет отношение к психологии средств массовой информации и массовой коммуникации.

Для более подробного объяснения надо разложить определяемое слово на две части и попытаться ответить, что каждая значит. Английское «media» есть множественное число от «medium» — середина, средство, посредник, в том числе между духами и людьми в спиритических сеансах. Конкретные mediums обобщились до media, посредничество из элитарной эзотерики преобразовалось в развлекательную услугу, личный контакт с трансценденцией — в техническую трансляцию передач. Именно в этом узле происходили семантические и психологические мутации, породившие нынешнюю ментальность передачи. Посредничество личное, близкое стало далеким, техническим и безличным.

Спиритическая медиация не соответствует принципу коммуникативной рациональности, присутствующему в типографской культуре и окрепшему с появлением небумажных СМИ. Эфир медиаментальности — не поэтический или мистический, а электромагнитный. Он поддерживается инженерами и другими специалистами по коммуникации. Его сложное хозяйство вплетено в обширнейшую сеть СМИ. Помимо эфира массовая передача информации пользуется и бумажным носителем. Электронные и бумажные СМИ технически различаются. Однако принципиальные моменты передачи до сих пор описываются простейшей коммуникативной моделью, принесенной электромагнитными устройствами: передатчик, приемник, канал, средства, которыми информационное содержание передатчика становится содержанием приемника (код, его материальный носитель).

Современные масс-медиа едва ли можно назвать идеальными посредниками. Они сильно автономизировались от аудитории. Медийная трансляция не передает, а производит. В сфере масс-медиа возникает самовоспроизводящаяся система, более не зависящая от передачи в процессе интеракций между присутствующими. И возникает оперативная замкнутость, вследствие которой система воспроизводит собственные операции из себя самой. Такой подход делает медийную картину мира результатом ее внутренних, системных согласований. Разумеется, легко согласиться с тем, что нынешние СМИ сами творят то зрелище мира, которое демонстрируют. Как бы институционально и технологически не обособливалась коммуникация, она все равно оказывается в контакте с более «простыми», исторически ранними способами передачи.

В. А. Шкуратов выделяет три исторических медиатора: дописьменность, письменность и массовую коммуникацию.

Прототип всех видов информирования, дописьменное общение людей с помощью речи и жестов, в своем первобытном непосредственном состоянии — стихия плохо рационализируемая. Непосредственность — особая среда человеческих взаимодействий. Она пронизана волнами чувственности, идущими от видимых, слышимых, обоняемых, а то и соприкасающихся тел. Она зависит от контекста, прерывается живой, а не рассказываемой жизнью. Этот витальный аккомпанемент речи препятствует превращению отношений в сообщения, действия — в информацию.

Письменность промежуточна, если брать ее историческое положение *post* устного общения лицом к лицу (а точнее, тела к телу) и *ante* дистантной разединенности информационного века. В эпистолярном жанре структура обмена сообщениями, канал и код намечены достаточно ясно. Режим сообщения свободный; эпистолярность богата оттенками, она тянется к «настоящему» общению, но легко переходит в литературно стилизованные романы в письмах. Затуманенная литературными фикциями, стремящаяся остаться общением, корреспонденция обволакивает информацию смыслами от личности и для личности. Во всяком случае, баланс интеракции — информации, персонализированности — специализированности, доверительности — формализованности регулируют сами коммуниканты.

Когда коммуниканты разобщены пространством и временем, они начинают зависеть от услуг трансляторов. Однако в письменности эта зависимость нейтрализована полисемантикой кода и автономией от канала передачи. Только технические коды и каналы передачи радикально отсекают интеракцию от контекста. По мере того как письменные послания становятся регулярными, массовыми и односторонне безответными, они загоняются в коммуникативную схему и появляется пресса — первый по времени канал СМИ. В эфирной передаче технология трансляции уже вполне отделена от содержания и поставлена над ним.

Но в случае электронных СМИ все не так просто. Аудиовизуальная трансляция создает интеракцию гораздо искуснее, чем почта, телеграф, телефон и другая неэкранная связь. В больших системах технического общения-информирования возможность воссоздавать интеракцию увеличивается, хотя спонтанность последней уменьшается. В масс-медиа коммуникация протекает как общение; мо-

нологическое — авторов, дикторов, ведущих с анонимной аудиторией и диалогическое — персонажей и участников медиатекстов между собой. Электронная коммуникация усиленно имитирует непосредственное общение, Интернет переводит линейную трансляцию в усложненно-сетевые контакты. Виртуальное сообщество начинает конкурировать с миром контактных отношений.

В предельно широком понимании, ментальность — это психически опосредованная культура, или культурно опосредованная психика. Психика — продукт эволюции, она присуща всем животным; ментальность — продукт истории, она присуща только человеку. Изучая ментальность, мы отвлекаемся от биологически-адаптивных и физиологических моментов психической организации, однако не можем отвлечься от «культурного тела» человека, его искусственной среды. Эта среда в качестве предметно расчлененных массивов человеческих произведений и является материалом гуманитарного исследования. Разделять окультуренную психику и психологизированную культуру бесплодно. Это обособление сводится к указанию на два полюса: психики и культуры. То, что мы называем ментальностью, есть не поляризованная пара, а диапазон переходов между психикой и культурой. В самих крайних точках (докультурная психика и депсихологизированная культура) ментальности нет. Ментальностью называют или ряд дискретных психокультурных точек, или же процессы перехода между ними.

Картины мира, по сути, являются ментальными, т. е. содержательно-коммуникативными, когда мы можем уловить связь между порождением содержания и его передачей. Содержание ранней («примитивной») ментальное — дописьменно-телесное, коммуникация — контагиозная, «от тела к телу» («партиципация», «психическое заражение»), а для ее транскультурного транспорта (т. е. превращения в собственно ментальность) используется текстуализация (литературная, историописательная, историологическая, этнографическая, фольклористическая и др.). Редакторы, обработчики, идеологи, исследователи мифов, архетипов, «архаики», «почвы», «коллективного бессознательного», «национального духа» и других содержательных, но плохо транспортабельных вещей, естественно, называют себя не культурными медиумами, а путешественниками, писателями, учеными, собирателями народного творчества, кем они действительно и являются. Они мыслят «ментальность» как объект своих изысканий. Коммуникация с культурным Иным пресекается, когда исследователь утверждает в своей учености настолько, что отказывает той материи свидетельства, которую он называл ментальностью, в праве общения с ним.

Скопившуюся массу смыслообразов, которую называют ментальностью, более точно относить к локальной и плохо передаваемой ментальности дописьменной и малописьменных эпох. Ее слабо коммуницируемая содержательность является как бы антиподом быстроты и бессодержательности передающих устройств. Масс-медиа же передает все что угодно: обращения политических деятелей, религиозные проповеди, блокбастеры, новости, рекламу, концерты поп-исполнителей, оперные постановки. Медийный продукт просто транслируем, остальные его признаки второстепенны. Машинообразность регулярной коммуникации, технические циклы почты, телеграфа, телефона, радио- и телепередатчиков, слышимые в тактах массовой культуры — на одной стороне. На другой — содержательность,

растворяющая технологию жизненными паузами. Чем быстрее и техничнее передача, тем она вроде бы ущербнее по содержанию.

Коммуникативные технологии информационной цивилизации не просто ускоряют общение, они производят его содержание, которое принято именовать ментальностью. Это вызывает предположение о самодостаточной медийной мирокартине. В медиаментальность включаются и генерируемые передачей позиции смотрения-слушания. Они составляют своего рода медиасоциальность. То, что они построены на коммуникации и коммуникацией, не устраняет вопроса об их связи с той социальностью, которая построена «настоящим» общением. Структуры коммуникативного общения технического века сформированы в режиме передачи. Отношения между позициями общения дублирует порядок смотрения и слушания эфирных трансляций. Создается впечатление, что первое производно от второго, что новая социальность порождается коммуникативной структурой самой передачи.

1. *Шкуратов В. А.* Искусство экономной смерти. Сотворение видеомира. Ростов н/Д., 2006. 400 с.

2. Менталитет и коммуникативная среда в транзитивном обществе / Под ред. В. И. Кабрина и О. И. Муравьевой. Томск., 2004. 280 с.

3. *Ришар Ж. Ф.* Ментальная активность. Понимание, рассуждение, нахождение решений. Сокр. пер. с фр. Т. А. Ребеко. М., 1998 г. 232 с.

В. А. Гайкин

Владивосток

ПРОГНОЗ-КОНЦЕПЦИЯ РАСОВЫХ ВОЙН И ФУТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ПРОГНОЗ И. НЬЮТОНА

В 1998г. нами в журнале «Вестник ДВО РАН» (№ 3) была опубликована статья «Еще раз о расовых войнах», в которой сделана попытка применить известный гегелевский закон диалектического развития «отрицание отрицания» к историческому процессу. В этом случае гегелевская триада (тезис, антитезис, синтез) представляется как первобытное общество , классовое общество, постиндустриальное общество. Как известно, по Гегелю, третий член «триады» повторяет первый (спираль развития), но на качественно новом уровне . Тот же Гегель считал что история человечества это поэтапное развитие свободы индивидуума. Согласно непопулярному сегодня К. Марксу «Царство свободы начинается в действительности лишь там где прекращается работа диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, следовательно по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства»[1]. Таким образом, достижение царства свободы (по Гегелю) как лейтмотив развития человечества, реализуется только после выхода человека из сферы материального производства (по К. Марксу).

Неучастие человека в материальном производстве во времена Маркса казалось фантастикой (станок и рабочий составляли практически одно целое). Се-

годня это уже вполне зримое предприятие вследствие развития робототехники (безлюдные заводы), микроэлектроники и т. д. Прогноз К. Маркса, не имевший в его время никаких реальных оснований (только философские) на наших глазах начинает воплощаться в жизнь.

Первобытное общество, охота и собирательство (зависимость от природы) — тезис, переход к регулярному труду (зависимость от материального производства) — антитезис. Развитие материального производства эволюционно приводит к освобождению от всякой зависимости (постиндустриальное общество) — синтез. Однако «синтез» (постиндустриальное общество) как повторение на высшем уровне «тезиса» (первобытное общество) будет означать и перенесение в постиндустриальное общество некоторых негативных черт доклассового общества. А именно воспроизведения в будущем доминантного конфликта первобытного общества, коим была межрасовая конфронтация.

Законы первобытного общества были в значительной степени атавистическим слепком правил поведения в животном мире (стайное поведение, внутренняя иерархия в племени и др.) В том числе были унаследованы внутривидовая борьба, коя у первобытных людей приняла форму межплеменных войн и межвидовая борьба, коей стала межрасовая конфронтация. Как писал известный ученый В. П. Алексеев «Столкновения с людьми иного физического типа стали происходить в процессе далеких миграций. В результате этих столкновений постепенно могло возникнуть у людей ощущение, что те кто отличается физически, больше враги, чем враги непосредственные, близкие, но похожие на них самих» [2]. В эпоху бронзы и неолита европеоиды распространились на восток по зоне степей вплоть до западной Монголии. Однако расовая конфронтация (борьба за территорию) отбросила европеоидов на их прародину, изменив границу расовых ареалов в пользу монголоидов, надолго поставив точку в этом территориальном споре.

Расовая война в постиндустриальном обществе станет самым страшным конфликтом в истории человечества. Ее ведение не будет преследовать ни одной из целей прошлых конфликтов (захват рабов, материальных ценностей, создание империй и т. д.) Главной и единственной ее целью будет полное уничтожение всего населения расы-антагониста. Нет нужды говорить, что, при том уровне развития оружия массового уничтожения это на практике будет означать «конец света».

Выход человека из сферы материального производства (как предпосылки расовой войны) можно ждать не ранее 2080 года, даже, учитывая, что производство и новые технологии развиваются по экспоненте (с возрастающим ускорением). Слишком медленно пока идут процессы автоматизации в сельском хозяйстве, слишком много стран где и в промышленности роботизация не стала еще массовым явлением.

Наш прогноз-концепция о возможности возникновения в конце XXI века расовой войны получил неожиданное подтверждение. В 2003 г. английским исследователем была найдена ранее неизвестная 2-х томная рукопись И. Ньютона. Информация об этом проходила в прессе и по ТВ [3]. Ее содержание составляют сложные математические вычисления, которые связаны, либо базируются на астрологической информации и библейских сюжетах. К сожалению, до сих

пор сообщений о каких либо комментариях и научном анализе этой рукописи в прессе не было. Самым важным и неожиданным был главный вывод этого труда. И. Ньютон считал, что в 2060 г. следует ожидать «конец света».

Между нашим прогнозом даты расовой войны (2080–2100) и И. Ньютона (2060) — 20 лет разницы. Учитывая, что прогноз великого ученого был сделан за 400 лет до события!, то 20 лет можно считать допустимой погрешностью в вычислениях (5 %)

Расовая война не неизбежна. Альтернативный (самоуничтожению) путь состоит в том, что Россия, расколов монголоидное сообщество и создав «Евразийский союз» (Россия, Узбекистан, Казахстан, Киргизия.

Монголия, Корея, Япония) станет третьим (разнорасовым силовым центром Евразии, снижающим до минимума расовое напряжение между монголоидным (Китай) и европеоидным полюсами планеты.

1. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 25. Ч. 2. С. 386, 387.

2. *Алексеев В.* В поисках предков. М. 1972. С. 12.

3. *Лаговский Владимир.* Исаак Ньютон назначил конец света на 2060 г.

4. Комсомольская правда. 19.06.2007.

В. В. Ганьжин

Екатеринбург

РОЛЬ ЖИЛИЩНОЙ СФЕРЫ В СОДЕЙСТВИИ УСТОЙЧИВОСТИ РОССИЙСКОЙ ЭКОНОМИКИ

Вариантом успешного выхода из мирового кризиса для российской экономики является переориентация на внутренний рынок. Например, на строительство жилья.

Соль в том, что колоссальная потребность в жилье (по нашему мнению, в 1млрд 800 млн кв.м жилой площади с 2008 по 2020 гг.) может стать не только угнетением всей экономики. Но и может стать её долговременным катализатором. Так шерстяной рынок Англии тянул экономику страны с XIV по XIX века. А рыночная тяга мехового рынка расширила территорию России от Оки и Сухоны до Амура и Юкона. Аналогично этим примерам, рыночная тяга жилищного рынка может стать настоящим локомотивом экономики. Современная потребность в жилище есть спасение России. Как на перспективу десятилетий востребованности всей промышленности. Так и в ныне угрожающем кризисе от глобальной экономики. Импортно-ориентирующиеся отрасли России можно повернуть! на потребности внутреннего рынка. На рынок жилья!

Производство жилища, в качестве конечного продукта общественного производства, стоит на переднем крае экономики. Строительная отрасль является тем результирующим звеном, за которым тянется вся технологическая цепочка отраслей экономики.

Да и, всех сфер страны.

Прежде всего, строительная отрасль при резком расширении объёмов ежегодного ввода жилья может впитать в себя огромную долю трудоспособного населения.

Повышение ежегодного ввода жилья строительной отрасли, в первую очередь, отразится на востребованности в рабочей силе. Но эта востребованность повысит и стоимость рабочей силы! Что, само по себе, является ключом к преодолению бедности в стране. Как минимум, к повышению доходов граждан России. Но главное, содействие занятости отразится на стабильности потребительского спроса.

Это, то идейное зерно, которое стало краеугольным камнем нацпроектов. В декабре 2007 года Медведев Д. А. на заседании «Совета по нацпроектам» по этому поводу очень глубоко выразился: «Опыт проектов показал, что инвестиции в человеческий капитал оказались одними из самых эффективных за всю нашу историю. Причем они принесли отдачу не только внутри тех секторов, куда они были направлены, но и отдачу для экономики в целом и развития общества в целом».

Конечно, само по себе повышение ежегодного ввода жилья есть экстенсивное развитие. Развитие за счёт расширения. Тем не менее. Чтобы стать эффективным — рынок жилья должен достичь определенного объёма. Так внедрение железнодорожного хозяйства долгие десятилетия было убыточно в России. Только ввод железных дорог до хлебных районов Юга, до металлургии Урала, до угля Донбасса — только развившийся объём железнодорожного хозяйства стал рентабельным.

Аналогично с жилищным строительством. Только с достижением определённых объёмов предложения жилья, только с повышением производительности труда — только с определённым снижением себестоимости может расширяться платёжеспособный спрос.

В этом смысле, ежегодное расширение ввода жилья, потребность в повышении производительности труда строительной отрасли повлияет на сферу машиностроения.

Соль в том, что с курсом на расширение ввода жилья необходимо не просто снижать себестоимость строительства — необходимо вести техническую политику перехода строительной отрасли на расширение автоматизации и компьютеризации. На интенсификацию производства.

В современных условиях российские рабочие участвуют в стройках только в качестве шофёров и трактористов. Основная масса строительных рабочих — зарубежная малоквалифицированная рабочая сила. Русские не идут работать! Оказывается, не только из-за низкой зарплаты. Но и из-за содержания труда: не хотят заливать бетон и связывать арматуру. Хотят работать на компьютере и сидеть по кабинетам. Практика из года в год только расширяет, подтверждает эти наблюдения. С развитием инновационной экономики это станет неопровержимой распространённостью.

Повышение производительности труда в строительной отрасли требуется не только ради строительства жилья, но и ради развития самого строительного дела. Стройиндустрия должна пройти техническое перевооружение ради привлечения

современной рабочей силы! В переходе стройиндустрии на инновационную экономику раскрывается роль строительной отрасли в востребованности самой инновационной экономики.

Рынок жилья станет локомотивом всей промышленности. Политика на техническое переоснащение обеспечит заказами всё машиностроение. Таким образом станет многолетней тягой для самой инновационной экономики.

Соль в том, что производство жилья, в качестве конечного продукта общественного производства, стоит на переднем крае экономики. Строительная отрасль является тем результирующим звеном, за которым тянется вся цепочка отраслей экономики. Да и, всех сфер страны. На 10 съезде «Единой России» Владимир Владимирович Путин очень чётко выразился о строительстве, что это «те отрасли, которые при неблагоприятном развитии ситуации могут «потянуть» вниз всю экономику. И наоборот, — станут дополнительным катализатором её развития».

Когда говорят о застое в российском машиностроении — почему-то не вспоминают о стройиндустрии. Между тем, не только добыча сырья, но и стройиндустрия являются стратегическими и долгосрочными потребителями машиностроения. Только ради одного возрождения российского машиностроения можно было бы ставить задачу увеличения строительства жилья в России.

Строительство жилья вызовет к жизни не только машиностроение. Строительный бум отразится на развитии металлургии, химической промышленности, транспорта. Наконец, платёжеспособность работников этих отраслей затребуется продукция пищевой и сельскохозяйственной, лёгкой промышленности. Потянет всю технологическую цепочку экономики, вплоть сферы досуга.

Итак, для выхода из кризиса нужно расширение ежегодного ввода жилья. Что впитает в себя трудоспособное население. Соответственно повысит стоимость рабочей силы. Внесёт существенный вклад в борьбе с бедностью. Наконец, обеспечит потребительский спрос.

При этом необходимо не просто экстенсивное расширение. Нужен переход на техническое переоснащение всей стройиндустрии. Ради повышения производительности труда. И в том числе, ради востребованности машиностроения. Ради многолетней тяги развития машиностроения в инновационную экономику. Ради развития всей экономики. И тем самым, ради перехода самой стройиндустрии на инновационную экономику. Ради привлечения в стройиндустрию современной рабочей силы. В конечном итоге, расширение ввода жилья нужно ради повышения качества жизни населения России.

В этом смысле можно сказать, что строительство жилья определяет развитие всей экономики, всей нашей страны.

1. *Медведев Д. А.* Выступление на Совете по нацпроектам. 26.12.2007, www.rost.ru, Стенографический отчёт.

2. *Путин В. В.* Выступление на 10 съезде ВВП «Единая Россия» 20 ноября 2008. www.premier.gov.ru События.

ПОСТУПОК — ПРОТЕСТ И КОНСТРУИРОВАНИЕ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ

Современный индивид, сталкивается с множеством репрезентаций поступка, воспринять которые он может, участвуя в повседневных культурных практиках, обретая или не обретая историческое самосознание. В так называемой постсовременности в удивительное сочетание вступают две мощные тенденции, с одной стороны, преодоление репрессивности культуры и социальности, и — поступок выстраивается как протест; другой стороны, культура как некий необарочный сконструированный проект. Так называемые необарочные черты сегодняшней культуры или перформанс как способ бытия. Термин «необарочный» впервые был предложен западным литературоведением, хотя «запущен» в активное пользование И. Ильиным. Господство в культуре симулякров, т. е., кажимостей, не обладающих никакими референтами, господство фантомных миров самореференциальных знаков — одна из причин подобной «необарочности». Культура перестала быть сферой должного, идеального, культурой, канона, образца, совершенства: все — от политики до поэтики — стало театральным. Даже дискурсивные практики стали нарочито театральными.

Ги Дебор совершенно определённо назвал современное общество обществом спектакля. В своей книге «Общество спектакля» он писал, что спектакль одновременно представляет собой и само общество, и часть общества, и инструмент унификации общества. Как часть общества, он явно выступает как сектор, сосредоточивший на себе всякий взгляд и всякое сознание. По причине самой своей обособленности этот сектор оказывается средоточием заблуждающегося взгляда и ложного сознания, а осуществляемая им унификация — не чем иным, как официальным языком этого обобщённого разделения. Для Дебора важно, что спектакль не является неким дополнением к реальному миру, он есть средоточие нереальности реального общества». Для нас предельно актуальной является мысль Дебора о том, что во всех своих проявлениях «спектакль» конституирует наличную модель преобладающего в обществе образа жизни, а следовательно, он есть повсеместное утверждение выбора. Он есть — по сути, репрезентация поступка, наглядная, простая или замысловатая, однозначная или многоконтекстная, но принуждающая к выбору.

Спектакль наделяется множеством смыслов, чрезвычайно важных для того, кто совершает и намерен совершить поступок. Он пассивен, предполагает немислимое число социальных конвенций, осложняющих «прорыв к подлинности бытия». Встраиваясь в социальность, он создаёт сеть спектаклей; с одной стороны, это акцентуация визуальности репрезентативных образов; с другой, это своеобразное объективировавшееся видение мира, претендующее на тотальность. Спектакль создаёт повседневный язык. Общество, базирующееся на современной культурной индустрии, не является зрелищным случайно или поверхностно — в

самой своей основе оно является зрительским, пассивным, лишённым воли к жизни, свободе. Спектакль как способ представлять мир, предъявлять мир, который уже не «схватывается» непосредственно, через специализированные опосредования, лишает «поступающее сознание» всяких оснований. Тема сконструированного бытия, его культурного и социального визажирования не только создаёт определённые картины мира, создаёт наиболее важные и значимые интерпретации, но и очень активно провоцирует определённые способы противостояния этому. Не последнюю роль здесь играют две возможных формы противостояния, которые используют концепт поступка: поступок-бунт и поступок-трансгрессия. Они и составляют структуру поступка-протеста. И, как ни странно, эти формы поступка, как и вся постсовременность — так или иначе — испытали влияние философии поступка М. Бахтина.

Поступок-бунт здесь — самое типичное явление. В «Философии поступка» бахтинский *«Я-единственный»* знает лишь один вид долженствования — «осуществить свою единственность» — и один вид ответственности — «ответственность за свою единственность», а потому с подозрительностью относится к любому «утвержденному контексту ценностей» (будь то жизненно-практические нормы или кантовский категорический императив): он боится, что такой контекст «свяжет» его единственность, подчинит ее абстрактно-всеобщим началам. «Единственный» не ведает ничего более значительного, нежели он сам, и если все же соглашается на «участное» бытие («бытие-поступок»), то делает это вовсе не потому, что готов приобщиться к превосходящим его ценностям, а потому, что, страшась «неинкарнированности» («ни в чем не укорененной жизни»), он просто вынужден «смириться», снизить до того, чтобы приобщить их к себе. А это значит: полюбить («утвердить») не «бытие в себе», а «себя в бытии».

Что же касается современного бунта, то обычно выделяют, по крайней мере, два его вида: бунт разумного духа против внешней (социальные запреты, нормы и т. п.) и внутренней («жизнь», органические «порывы» и «влечения» индивида) принудительности; бунт «жизни» против всего, что заставляет ее сдерживать свои «инстинкты»; «человек духовный», наделенный разумом и целеполагающей волей, совершает то, что хочет его *Я*, между тем как «человек витальный», движимый инстинктом, «истиной своих желаний», делает то, чего хочется его организму. У обоих видов бунта есть как своя «правда», так и своя «неправда». «Жизнь» драгоценна как неиссякаемый источник энергии и вечной неудовлетворенности, гарантирующих бесконечность «становления», но при этом, увы, она знает лишь «причины» и «позывы», а отнюдь не «цели» или «идеалы», и потому immoralна, слепа к нравственным ценностям, без раздумья творя насилие над ними. «Дух», напротив, разумен, свободен и светел, однако склонен к самодовольству и консерватизму; именно он создает авторитет и традицию, противящиеся всякой спонтанности.

«Дух» и «жизнь» необходимы друг другу, нуждаются во взаимопомощи.

Видение в поступке способа трансгрессии тоже, как ни странно, получило широкое распространение, благодаря постмодернистскому сложившемуся коду или разрушенным культурным кодам.

Трансгрессия по мысли Фуко, в самом общем плане — это жест, который обращён на предел. Мир наличного данного, очерчивая сферу известного человеку возможного, замыкает его в своих границах. Этот обжитой и привычный отрезок истории лишь длит и множит уже известное. Трансгрессия это выход за его пределы. Свершает его не тот, кто принадлежит наличному, но тот, кто «свершает себя». «От существующего к возникающему» — примечательное явление в трансгрессии.

Вот эта трансгрессия, понимаемая по-разному, конструирует и бытие по-разному.

Яркий представитель постмодернизма, Ж. Батай писал: о том, что опыт-предел -это ответ, который получает человек, когда он решил радикально поставить себя под вопрос. Это решение, компрометирующее всякое бытие, выражает невозможность человека остановиться — ни на миг, ни на одном утешении или какой бы то ни было истине, ни на интересах или результатах действия, ни на достоверности знания или веры. Опыт-предел — это то явление, где имеет место свершение бытия. Жорж Батай, помимо того, что подчёркивал яростно и мощно в опыте-пределе модус радикального отрицания, не менее радикально отстаивал идею суверенности, важную в контексте проблематизации поступка в сегодняшнем бытии.

Трансгрессия понималась им как трата, интенсификация интенсивного самого по себе эротизма, наркотизма, переступания границ внутреннего опыта.

Трата — в противовес повторяемости, системности, скуке. Нравственность при этом играет дьявольскую роль. Зачастую она, вступая в игру с риском, соблазном, обеспечивает алиби неживущему, несовершенному жизни задолго до самого поступка. Выстраивается совершенно одиозная оппозиция: с одной стороны — расчёт, повторяемость, покой, обмен дарами, действиями (в обмен на детерминированное и гарантированное удовольствие), с другой стороны -соблазн, риск, порыв, сполохи, игра, игра случая, отсутствие гарантий, неукоренённость.

Развитие этих идей в контексте поступка-трансгрессии в культуре постмодерна — закономерное нарушение границ, в том числе границ: приличия, границ диктатуры добродетели, телесных границ, границ между жизнью и смертью, мыслимым и немислимым, языком и молчанием.

М. Фуко одним из первых обозначил трансгрессивный переход как причудливое скрещивание фигур бытия, которые вне его не знают существования. И в то же самое время трансгрессия не есть освобождение от всякой унификации, игра без правил договорённостей, победителей и побеждённых, без ответственности, конкуренции. Она утверждает определённое бытие, бытие в пределах, она утверждает эту беспредельность, в которую она перескакивает, открывая её впервые существованию.

М. Бланшо определяет трансгрессивный шаг как «решение», которое выражает невозможность человека остановиться. Но в его представлении это «вечный человек», всё время «совершающий себя». Сущностным моментом трансгрессивного акта выступает именно то, что он нарушает линейность процесса. Трансгрессия — это и означает то, что радикальным образом вне направленности. Открываемый трансгрессивным прорывом новый горизонт является подлинно новым в

том смысле, что по отношению к предшествующему состоянию не является линейно вытекающим из него очевидным и единственным следствием. Не случайно Бланшо открываемый в акте трансгрессии горизонт, определяет как возможность, предстоящую после осуществления всех возможных возможностей.

Дискурс «поступающего» сознания, как мы видим, принимает своеобразные формы. В бахтинскую эпоху «оно составляет основу человеческого в человеке. Реальное, конкретное человеческое бытие должно сознательно твориться как бытие каждого. Следовательно, *Я* приходит в бытие через «акт — поступок», оно складывается из миллиона неповторимо-индивидуальных поступков.

Для чего требуется единство и целостность жизненного проявления человеческого бытия, выраженные в поступках? Ведь жизнь человека многомерна, противоречива. Она не только предельно опасна, но несказанно прекрасна. Это лучшее, что есть в мире, его квинтэссенция, источник всех наших возможностей, наше первое и последнее слово. Но сама уязвимость жизни (жизни отдельного человека), хрупкость, единственность делают ее еще более желанной. Поэтому неудивительно стремление ее сохранить, утвердить, увековечить. Но такое возможно, только если жизнь и ее проявления обретут смысл, то есть станут целостными, цельными. Поступок как раз и выступает формой такой цельности, целостности, полноты жизни человека, позволяющей увековечить, сохранить жизнь, прежде всего, как особое состояние своих составляющих: «тела», «души», «духа».

Обе этики поступка, можно сказать, имеют как равно приемлемые обоснования, так и одинаково неприемлемые следствия для морального сознания, заставляя жертвовать либо универсальностью своей морали, либо автономией моральной субъекта. В этом случае становится очевидным, что современная этика поступка должна исходить не из противопоставления этих двух ценностных систем, а из сложной для выражения и понимания интеграции их.

Э. Н. Грибакина
Екатеринбург

БЕЗНАВСТВЕННЫЙ ХАОС В ПОВСЕДНЕВНОМ ВЗАИМОДЕЙСТВИИ ЮРИДИЧЕСКИХ И ФАКТИЧЕСКИХ ПРАВ

Юридические права далеко не идеальная и упорядоченная система норм, а в купе с фактическими правами сверхсложная хаотизированная среда с многочисленными нелинейными связями. С определенной долей относительности мы можем утверждать, что весь арсенал юридических прав реализуется на практике в конечном счете с использованием широкого спектра фактических прав. Фактические права — это не закрепленные в законе модели поведения, которые разрушают социальную гармонию и устанавливают парадоксальное социальное неравенство.

Влияние фактических прав на юридическую систему прав вызывает к жизни «законы хаоса», которые подрывают юридический правопорядок, функционирующую правовую материю, единство правового пространства конкретного государства. Безнравственный хаос в юридических правах мы связываем с такой ситуацией, когда реализуются интересы индивида или небольшой группы, но игнорируются чаяния большинства людей.

Расширение неопределенности в праве относим к «законам хаоса», порожденным присвоением фактических прав. Неопределенность в праве создает удобную ситуацию для использования правовой нормы в частных интересах отдельных индивидов, игнорируя интересы больших групп людей, общественный интерес. С точки зрения общественного интереса необходимо говорить о «двойной негативности» правовой неопределенности. Речь идет о том, что закрепление в тексте закона, например оценочных суждений, не только делает норму расплывчатой, неопределенной, лишенной четкого содержания, но позволяет применить ее для усиления или уменьшения вины отдельного индивида, отступить от объективной картины происшедшего события (преступления, правонарушения). В этой ситуации руководители-доминанты могут присваивать ключевое фактическое право — право «встать на сторону», поддержать более сильного (в материальном, организационном, должностном, психологическом и т. д. смысле) человека. Тем самым способствовать утверждению «закона дезорганизации» при функционировании юридических прав.

Вряд ли является истинным суждение о том, что будто бы «о хаосе сказать нечего» [1]. По нашему мнению, дезорганизация — это черта хаоса. В свою очередь, «закон дезорганизации» юридических прав (норм) имеет свое конкретное содержание, указывая на многогранность хаотичности разворачивающейся в связи с ним.

Специалисты в области юриспруденции высказывают озабоченность по поводу того, что право становится хронически дефектным. В широком смысле дефектность в праве есть такое состояние норм, при котором регулирование общественных отношений нарушает оптимальный баланс интересов людей, общества, государства [2]. К дезорганизации юридических норм можно отнести хроническую дефектность в праве. Она в частности заявляет о себе использованием названного нами условно приема «потерявшейся санкции». Кудрявцев В. Н., Кузнецов Н. Ф., Комиссаров В. С., Лунеев В. В. обратили внимание на то, что после исключения в 2003 году нормы о конфискации имущества и трехлетних спорах статью о конфискации вернули в УК РФ. Проблема заключается в том, что руководители-доминанты, взявшие на себя обязанность исправления законодательной ошибки присвоили себе ключевое фактическое право так «пристроить» в законе санкцию о конфискации, чтобы ее невозможно было применить в полном объеме для тех, кто обвиняется в корыстных преступлениях и действиями которых причинен существенный материальный ущерб. Можно сказать, что в действующем УК РФ оказалась «потерявшейся» очень эффективная санкция в отношении самых опасных корыстных преступников.

Со всей очевидностью заявляет о себе другой закон хаоса в дезорганизации функционирования юридических норм, назовем его условно «законом замкнутых па-

радоксальных кругов». Он проявляется с одной стороны в том, что с помощью приема «потерявшейся санкции» обеспечивается увод самых опасных корыстных преступников от эффективной юридической кары, а с другой стороны «потерявшаяся санкция» применяется (если иметь в виду мировой опыт) [3] как более репрессивный, чем наказание, способ воздействия в качестве «иной меры» по отношению к незначительным преступлениям или к лицам не совершившим никакого преступления, а лишь при достаточно высокой вероятности совершения преступления и неблагоприятном социальном прогнозе. Перед нами сущностный парадокс правового хаоса: менее виновный получает более жесткое имущественное наказание, а наиболее общественно опасный из корыстных преступников уходит от юридической санкции самого эффективного действия. Цели закона и результаты его применения оказываются противоположными, и такое стало возможно не в последнюю очередь в связи с присвоением фактических прав.

Закон «парадоксальных замкнутых кругов» в функционировании юридических норм утверждает себя также и в том, что каждый раз как только попадается виновный в совершении преступления, в котором заинтересованы «власть имущие», то последние присваивают ключевое фактическое право требовать от суда нужное им решение по делу. Хайрулин В. И. пишет: «Правовед различает понятия «инструментального права и манипулирования» правовыми институтами. Последнее имеет место, когда, например, политические деятели указывают «своим» судьям, как тем следует решать то или иное дело» [4]. Использование фактического права требовать от суда нужное руководителю-доминанту решение по делу влечет за собой расширение веера присвоенных фактических норм, последние ведут к перебоям в реализации юридических норм, к нарушению равновесия в юридической системе, к малым возмущениям в последней. «Грехи людей», — замечает Масеонжик, — играют роль флуктуаций — малых возмущений, нарушающих равновесие»[5]. Именно малые возмущения в жизнедеятельности юридических норм, их анализ может вывести на законы противоречивого развития юридического процесса, возникновения и гибели правовых систем.

Необходимо иметь в виду, что флуктуации юридической жизни как малые случайные отклонения от равновесия подчиняются закономерностям, в которых важную роль играет вероятность присвоения фактических прав. Она, будучи реализована в повседневности при большом числе случаев, в конечном счете формирует непредвиденные, крайние, экстренные, вынужденные новые качества всей юридической системы, направляя ее эффект в частных интересах небольшой группы людей непредсказуемо возвышая ее.

Доминанты от законодательства сегодня присвоили себе фактическое право на изменение смысла Конституционных норм при сохранении текста этого документа. Описанные обстоятельства породили фактическое право — нужду у граждан: право защищать и отстаивать первоначальное содержание конституционных прав человека. Названное фактическое право — нужда сразу изменило социальный статус потенциально каждого доминируемого. Оно указывает на то, что “человек попадает в условия, где нет разницы между правилом и исключением, где субъект теряет все гражданские права и становится объектом биополитики” [6].

Осознание факта возникновения фактических прав — нужд доминируемыми происходит в частности через практику общественных движений. Так, например, экологи усмотрели в разрушении государственного управления в области охраны окружающей среды угрозу экономической, экологической и социальной безопасности России и предложили провести референдум по этому вопросу. По всей стране был организован сбор подписей, однако большая их часть была признана недействительной и в проведении референдума активистам отказали. Так происходит понимание того, что юридические права не имеют своего защитного стержня, а содержание этих прав изменяется по усмотрению руководителей-доминантов, подправляющих смысл конституционных прав.

Многие исследователи считают, что реализация конституционных прав обросла пределами, которые существенно суживают их действие. У законопослушного индивида появилось фактическое право — нужда на отмену как минимум шести неофициальных запретов на проведение референдума, фактическое право — нужда на отмену «закрытого перечня» ограничивающего пассивные избирательные права населения, фактическое право — нужда отменить разрешенную в поправках возможность использовать «грязные избирательные технологии» как законные (речь идет о широком использовании досрочного голосования «удобренного подарками», об «урнах на вынос», «поездах дополнительных голосов», позволяющих фальсифицировать результат голосования). У граждан России в связи с размыванием смысла права на образование возникло фактическое право — нужда на отмену «федерального, регионального и вузовского компонентов», позволяющих произвольно обеднять содержание образовательного процесса в вузах страны, право-нужда на введение демократической процедуры формирования государственного образовательного стандарта в Российской Федерации.

Утверждение хаоса в процессе взаимодействия юридических и фактических прав связано также с явлением, которое условно назовем «эффектом конституционной пустоты». Речь идет и таком состоянии основного закона, когда закрепленные положения относятся к должному, но в жизни не существуют в полном объеме. Сюда модно отнести, например, идею социального государства. Кроме того следует говорить об «эффекте точечной эрозии» как признаке хаоса в дезорганизации юридических норм. Мы имеем в виду начинающиеся процессы пересмотра фундаментальных правовых понятий. В первую очередь имеется в виду понятие суверенитет. Фактическое право подвергать пересмотру фундаментальное юридическое понятие — суверенитет — делает государства открытыми для захвата, уничтожения, для решения судеб миллионов людей не в их пользу.

1. Мационжик Л. А. Синергетика для гуманитариев. Кишнев, 2003. С. 8.
2. Матейкович Н. С. Дефекты конституционно-правового регулирования Российской Федерации // Государство и право. 2007. № 12. С. 15.
3. См. Жанинский А. Э. Современное немецкое уголовное право. 2004. С. 317–320.
4. Хайруллин В. И. Что такое «коммунитарная справедливость» // Государство и право. 2007. № 9. С. 93–96.
5. Мационжик Л. А. Синергетика для гуманитариев. СПб., 2003. С. 9.
6. Аничкин Е. С. «Преобразование норм Конституции РФ о правах и свободах человека и гражданина // Черные дыры в Российском законодательстве. 2008. № 3. С. 154.

КОНЦЕЦИЯ ЛИЧНОСТИ С. Л. ФРАНКА В КОНЕКСТЕ СВЯТООТЕЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Развитие русской философии тесно связана с традициями византийского богословия; по словам Вл. Эрн, русская философия, в отличие от западной, продолжает возникшее в Византии богословие, создает его интерпретации в современной культуре. Поэтому важным и интересным с точки зрения истории философии будет рассмотрение концепции личности С. Л. Франка именно в сравнении со святоотеческой антропологией.

Нельзя сказать, что учение о личности находится в центре внимания философии Франка; вместе с тем, стоит отметить, что то определение личности, какое дает Франк достаточно полно и внутренне непротиворечиво. «Личность, «я», не есть замкнутая в себе, обособленная от всего иного, из себя самой почерпающая свою жизнь точка или маленькая сфера; она конституируется в своем своеобразии как «монада» именно тем, что есть излучение всеобъемлющей реальности. Это излучение проходит через глубины моего существа, в которых во мне самом как «искорка», живет нечто от подлинного источника и центра реальности — Бога» [1, с. 330]. Другими словами, личность человека конституируется своей «связанностью» с Богом. Франк настаивает на понимании личности как монады, хотя и открытой для восприятия Бога, существование личности связано с укорененностью её во всеобъемлющей реальности, которая насквозь пронизана Богом. По отношению к другим личностям отдельная человеческая личность продолжает существовать как монада.

В книге «Непостижимое» Франк, говоря о человеческом существовании, вводит понятие «непосредственного самобытия»; он указывает на недостаточность для этих целей понятия сознания как уже содержащего в себе представление об интенции. В непосредственном самобытии нет различия между обладающим и обладаемым, потому что человек не противопоставляется внутренней реальности, а существует как часть её, она дана ему в непосредственном опыте. У нас нет оснований полагать, что понятие непосредственного самобытия как более узкое не может быть включено в концепцию личности С. Л. Франка.

Непосредственное самобытие, как само в себе завершённое, самостоятельное целое не мыслимо вне отношения к «ты». «То, что мы зовем «я» и что мы теперь наметили как самобытие, как бытие в форме «есмы», в конечном счете неосуществимо без выхода за свои собственные пределы, именно без имманентной связи с тем, что зовется «ты», — с соотносительно иной формой бытия «еси»» [2, с. 361].

Непосредственное самобытие не укоренено в самом себе, оно в своём внутреннем отрешённом самобытии не завершено. «Никакого готового “я” вообще не существует до “встречи” с “ты”, до отношения к “ты”» [2, с. 363].

Отношение «я-ты» — часть более глубоко и всеобъемлющего единства «мы»; отношение «я-ты» существует только на основе «мы». Франк понимает «мы» как внутреннюю основу «я-бытия», это не исключает, но подразумевает напряжение и противоборство между ними. Бытие «мы» представляет собой единство, которое непосредственное самобытие воспринимает как нечто внешнее, объективное по отношению к нему, но в тоже время знает его изнутри, является его частью.

Таким образом, становление непосредственного самобытия обеспечивают три момента: отношение с другой личностью, общественное бытие личности и её связанность с Богом. Хотя Франк указывает на необходимость для формирования непосредственного самобытия другого, «ты», в философии Франка больше внимания уделено рассмотрению индивидуального существования. Для Франка важнее самостояние человеческой личности, чем её отношение с другими; философия Франка обращается к субъективности человеческого существования.

Человек как существо одновременно духовное и телесное свободен от подчинения природной необходимости и обладает свободой воли и способностью творить: «спонтанность в определении своей собственной жизни, та производная изначальность, которая есть существо личности, — есть одновременно спонтанность в создании новых форм бытия» [2, с. 346].

Становление личности невозможно без сознательного волевого начала, без выбора между нравственным и безнравственным. Быть личностью это значит иметь в себе «центральную контролирующую инстанцию», которая отвечает за принятие решений, за оценку различных «естественных, произвольных хотений».

Личность двойственна: в ней содержатся одновременно человеческое и божественное начала. Нельзя утверждать, что они существуют как разнородные реальности, они находятся в сверхрациональном единстве и понимаются Франком как богочеловечность. «Эта двойственность не есть какое-то внутреннее единство нашей личности. Она есть сверхрациональное двуединство — двойственность, всецело объятая и насквозь пронизанная единством личности, нашей самости». [1, с. 332].

Бог понимается Франком как сверхличность, как источник Истины, Добра, он одновременно имманентен и трансцендентен личности. В своей глубине, которая является сокровенной глубиной, где человек встречается со смертью, недоступной для другого непосредственного самобытия, человек встречается с Богом. Его обыденное «я» «есть по существу не что иное, как производное отражение, проецированный во вне образ моей глубины — как бы луч, бросаемый в сферу природного, “объективного” бытия глубинной богочеловеческой реальностью “моей души”» [1, с. 329].

Грех возникает как результат отпадения обыденного «я» от глубинной человеческой реальности; грех не онтологичен, он становится препятствием для реализации подлинной свободы личности.

Теперь обратимся к пониманию личности в святоотеческой антропологии. Разработанного понимания человеческой личности практически не встречается у святых отцов, тогда как учение о Лицах или Ипостасях Бога изложено чрезвычайно четко. Так как человек сотворен по образу и подобию Бога, со временем

понятие глубины и неповторимости личности — ипостаси — переносится в антропологию.

Каждая человеческая личность существует не путем противопоставления себя другому. Личность может быть личностью лишь в той мере, в какой она имеет природу, общую с другими. Так, нет никакого разделения единой природы между тремя Лицами Троицы: каждая Ипостась не является частью единого целого, единой природы, но каждая содержит в себе целостную природу, ибо она не имеет ничего для себя: разум, воля, любовь, мир общие для трех Ипостасей. Личность возможна только тогда, когда рядом с ней есть другая личность.

Люди так же обладают общей природой, но их существование после грехопадения связано самоутверждением, противопоставлением себя другим, т. е. с разделением природы, общей для всех. В этом аспекте то, что обычно называют человеческой личностью является не подлинной личностью, а индивидуумом, т. е. частью общей природы более или менее подобной другим частям. «Не будучи частями общей природы, в противоположность индивидуумам, личности не смешиваются между собой в силу природного единства». [3. с. 643].

Единство личностей осуществляется в Церкви как теле Христовом; в ней личность сохраняет свое своеобразие и вместе с тем общность природы.

Понимание личности в святоотеческой традиции неразрывно связано с другими антропологическими проблемами: обожением и греховностью человеческой природы. Обожение было впервые с особой тщательностью разработано в трудах св. Ирины Лионского и св. Афанасия Великого. Иисус Христос через страдания, смерть и воскресение искупил первородный грех Адама. Можно сказать, что «в искуплении имело место восстановление первоначальной сущности человека, его небесного, вечного замысла» [4, с. 98]. Благодаря действию нетварной благодати человек получает возможность восстановить образ и подобие Божие, уподобиться Христу. Этот процесс и является обожением человека, «конечной целью, поставленной перед всякой тварью» [3, с. 633].

Концепция личности Франка в большой степени отличается от понимания личности в святоотеческой антропологии. Во-первых, хотя Франк и считает личность возможной только наряду с другой личностью, он всё же не отказывается от противопоставления между я и ты: их отношения могут носить характер противостояния. Человеческая личность так же противопоставляется обществу, которая выступает как некоторая объективная духовная реальность, зачастую чуждая субъективности «я». Франк говорит о единстве, полноте личности в Боге (только в Боге личность становится личностью), но не о единстве в Боге всего человечества: о Богочеловечности, но не о Богочеловечестве. Понимание личности С. Л. Франком скорее ближе к понятию индивидуума в святоотеческой традиции, чем к понятию личности. Во-вторых, представление Франка о человеке как образе и подобии Бога довольно отличны от святоотеческих. Согласно Франку человек подобен Богу в способности к творчеству, и в том, что душа человека нетварна. Человек укоренен в реальности, благодаря чему он связан с Богом, содержит в себе какую-то его часть, имманентен и одновременно трансцендентен Богу. Согласно святоотеческой традиции, человек создан по образу и подобию Бога, но связь между человеком и Богом осуществляется через Сына и Святого Духа.

В обожении человек призван уподобиться Богу, у него есть некоторое знание о Боге, но Бог не имманентен человеку, а действует в нем при помощи благодати.

1. *Франк С. Л.* Реальность и человек. АСТ издательство. М.: 2003.
2. *Франк С. Л.* Непостижимое. Изд-во «Правда». М.: 1990.
3. *Лосский Вл.* По образу и подобию. АСТ издательство. М.: 2006.
4. Архимандрит Киприан Керн. Антропология св. Григория Паламы. Паломник. М.: 1996.

М. Н. Дудина
Екатеринбург

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ПЕДАГОГИКЕ И АНДРАГОГИКЕ

Экзистенциальные вопросы рано или поздно встают перед каждым рефлексирующим человеком, они связаны с попыткой найти смысл собственного существования, мотивации поступков на основе тех или иных представлений о ценности жизни и неизбежности смерти. Философия экзистенциализма как «единственная теория, придающая человеку достоинство, ... которая не делает из него объект» (Ж.-П. Сартр), особенно привлекательна для педагогики и андрагогики своей обращенностью к человеку, «заброшенному однажды в мир» (М. Хайдеггер) и постоянно пребывающему с самых ранних лет в проблематичных, экстремальных, порой абсурдных ситуациях.

Теперь уже мало кто сомневается в том, что по мере продвижения человечества к XX веку, абсурда не убавилось, однако многие ли связывают его с самим человеком, его существованием. В этом проблемном поле возникает предчувствие и возможность осознания порядка и хаоса. Если принять в качестве высшей ценности Бога (христианский экзистенциализм), то человек постоянно соотносит себя с ним, это придает смысл существованию; в этом оптимизм и надежда на спасение. Если же «Бога нет», то в чем найти смысл собственного существования? Кругом хаос и человек обречен, отсюда пессимизм по поводу возможностей человека обеспечить коммуникацию с другими и обрести взаимопонимание. Оставим в стороне большое заблуждение, что взрослые, в их числе и студенты, уже воспитанные люди. Все более очевиден феномен «образование без воспитания», и это одна из ярких повседневных иллюстраций абсурдности современной жизни и образования. Школа и вуз, как и все современное общество, находятся в широком диапазоне воспитательных проблем и задач: от невысокого уровня качества образования, отставшего от жизненных реалий, до нарочито эпатажного внешнего вида старшеклассников и студентов, женщин и мужчин, особенно студенток (хорошо знающих и неплохо понимающих разнообразную символику собственного тела, мужского и женского, но часто провоцирующих своей непристойной одеждой). Многим образованным свойственна низкая речевая культура, изобилующая сленгом, табуированной лексикой, нецензурными выражениями,

поведенческими манерами, в том числе в деловой атмосфере, в учебной аудитории, далекими от этики человеческого достоинства в стенах вуза и за его пределами. Перед этим реалиями оказалась бессильной профессиональная педагогическая компетентность, традиционно прибегающая к авторитарным способам воздействия, запретительным призывам, угрозам, а не воспитания в свободе и ответственности на основе «нравственного закона внутри меня», в этике человеческого достоинства (можно добавить, женского и мужского). Чего только стоят весьма распространенные объявления: «на крыльце университета не курить, не распивать спиртные напитки, в том числе и пиво». Список ограничений, разумеется, может быть значительно расширен, но все, что запрещается, студенты продолжают делать, бросая окурки и опорожненные бутылки здесь же.

Многие авторы видели противоречивость, двойственность человека и отразили это в ярких, незабываемых художественных образах, стремились отыскать пути преодоления трагического начала в человеке и порожденных им его страданий, мучений, страхов, ужасов, неодолимой воли к власти и жестокости. «Как падшее существо, детерминированное стихийными силами, он казался движущимся исключительно экономическими интересами, подсознательными сексуальными влечениями», но «мучающееся этой падшестью», он личность. И именно «сознание личности в человеке говорит о его высшей природе и высшем призвании, — писал Бердяев. Если бы человек не был личностью, хотя бы не выявленной или задавленной, хотя бы пораженной болезнью, хотя бы существующей лишь в потенции или возможности, то он был бы подобен другим вещам мира и в нем не было бы ничего необычайного. Но личность в человеке свидетельствует о том, что мир не самодостаточен, что он может быть преодолен и превзойден (1, с. 12).

Приоритет экзистенции, если и рефлексируется педагогикой и андрагогикой, то совсем недавно, потому что традиционной системе воспитания, базирующейся на позитивизме, «до личности нет дела», она искала и находила средства насилия над личностью, подавления, манипулирования ею с самых ранних лет. Но к чести человека, он не переставал искать способы осуществить себя, уйти от давления среды, семьи, школы, наконец, государства. Поэтому как «величайшая, может быть, загадка» в мире, человек «есть загадка не как животное и не как существо социальное, не как часть природы и общества, а как личность, именно как личность... с единственным лицом человека, с единственной его судьбой» (Там же. с. 11). Все же сделав поворот к человеку, будь то ребенок или взрослый, современная педагогика, с ней и андрагогика, стали внимательнее присматриваться к личностным, возрастным и гендерным проблемам человека любого возраста (включая, так называемый «третий возраст»). И тогда оказались перед лицом проблем экзистенциально-антропологического характера. Среди них: каково соотношение мира и человека как существа природного и социального и каковы истоки и движущие силы развития личности, двойственного и противоречивого существа в «высшей степени поляризованного, богоподобного и звероподобного, высокого и низкого, свободного и рабьего, способного к подъему и падению, к великой любви и жертве и к великой жестокости и беспредельному эгоизму» (Там же. с. 12).

В европейской традиции человек рассматривается в единстве таких составляющих, как тело, душа и дух. Важнейшей особенностью человека, и это важно для педагогики, андрагогики, антропологии, также валеологии, является биологическая природа человека, не наследующего готовых психических и социальных форм, в числе которых стыд, совесть, плач, смех, мышление и речь. Что касается души, «психе», то как экзистенциальное начало, именно она индивидуализирует человека через его свободу, волю, творчество, жизнь, любовь, смерть. Дух же несет в себе сущностную идею человечности человека, обладающего разумом для того, чтобы осуществить себя нравственно личностно и социально. Для педагогики и андрагогики особенно важно, что «духовность» является интегративным свойством, развиваемым на основе постижения природы и социума, освоения культуры, когда индивидуальное личное вбирает социально значимое и преломляет через собственное «Я», развитое самосознание, рефлексии. Все эти составляющие взаимосвязаны и наполняют содержанием задачи воспитания человека с самого момента его рождения, точнее, зачатия. И не так просто дифференцировать телесный, душевный и духовный уровни, к тому же они не раскрывают всей полноты сущности и существования человека. В экзистенциальном смысле, существование несводимо к сущности, и тогда перед педагогикой и андрагогикой встают вопросы их различения в теории и практике. Здесь открывается горизонт подлинности человеческого существования в свободе и ответственности экзистенциального выбора. Здесь ценность представляет психологический мир личности, ее субъективные побуждения, страсти, эмоции, страхи, тревога, переживания.

Человек, имея сходство с животным по своей биологической природе, (у него есть тело, соматическая организация, которая по своему потенциалу значительно уступает многим биологическим видам), оторван от природы, поэтому стал «больным животным с ослабленными инстинктами» (Ф. Ницше). Но он — другое биологическое существо, единственное и неповторимое в Космосе — «символическое животное» (Эрнст Кассирер), существо, творящее мир, он не детерминирован в своих реакциях, действиях, он их вырабатывает, обладая потенциальной способностью владеть, управлять своими потребностями, осуществлять выбор. Человек способен объективировать себя в своем самосознании, и обладая духом, преодолевать самого себя, «выходить за пределы себя». Отсутствие «специализации», устойчивости, предсказуемости делает человека «открытой возможностью», когда «недостатки» могут стать достоинствами при условии обучения и воспитания, в которых он становится личностью. Когнитивная и эмоциональная сферы, развиваясь в обучении и воспитании, позволяют объективироваться, смотреть на себя со стороны, значит критически оценивать себя, «переживать» себя. У человека есть язык, позволяющий жить «по-человечески», не только настоящим моментом, но иметь прошлое, настоящее и будущее, передавая свой творческий опыт молодым поколениям.

Значит, такой многоликий, многообразный, непредсказуемый человек является причиной самого себя, его каузальность (лат. *causa sui* — причина) непреложна. Этот тезис для педагогики и андрагогики должен быть основополагающим. Но многие считают, что человек жестко детерминирован, он жертва обстоя-

тельств, его собственная роль в становлении себя ничтожна. На уровне обыденного сознания большинство людей склонны объяснять себя и свою судьбу, «свой крест» жизненными обстоятельствами, отводя себе при этом самую малую роль в «делании себя». Так растет слабый человек, «недоделанная» личность (Ф. М. Достоевский), которая растворяется в собственной телесной стихии, и приходит к разрушению Я, осколкам Я, его фрагментам. Вместе с трагическим осознанием «конечности» своего индивидуального существования и продуктивным размышлением о своей незавершенности человек, рефлексировав, все же верит и надеется.

Не путая объективно-предметное в человеке с ним самим, его экзистенцией, открывающейся, однако, в коммуникации, для педагогики и андрагогики методологически и инструментально важно, что он не просто незавершен, недоделан, не достроен, он все время делает самого себя, достраивает, при этом способен осознавать свои решения, выборы, предпочтения, объяснять их и понимать себя такого, а не другого. И это его задача на всю жизнь. Тогда встанут вопросы: Как в личности человека разных возрастов бытийствует телесная и душевная сущность? Как реализуется возможность стать самим собой через развитие интеллекта и чувств, мыслей и переживаний, потребностей и мотивов, деятельности и коммуникативности. Интеллектуальное, эмоционально-чувственное и аффективно-оценочное отношение к миру и к себе проявляет сущность во всех разнообразных отношениях каждого человека и человечества в целом на протяжении истории. Человек мыслит и чувствует, думает и переживает, в том числе думает о своем думании и переживает свои переживания. Он любит и ненавидит, радуется и негодует, гневается и восторгается, тоскует, печалится, смеется, завидует, стыдится и бесстыдится, злобствует, обвиняет и кается, прощает и просит прощения, благодарит и благоговейт. И вся эта богатая эмоциональная палитра доступна ему только тогда, когда в нем развиты чувства, когда у него нарастает собственный опыт подобных переживаний. Только в этом случае появляется возможность сопереживать, сопечалиться, сорадоваться. Заметим, что аффективные переживания человека протекают не без участия его воли; душевные состояния «сваливаются» на него (М. Хайдеггер), и если человеку тяжело от этих переживаний, то он легко их «сваливает» на что-то внешнее, независящее от него.

Так экзистенциальная драма сливается с моральной, нравственной, этической. Экзистенция как подлинное, собственное существование человека в разных возрастах, обусловленное его собственной индивидуальностью, открывает проблемное поле педагогического и андрагогического исследования «человека как свободы» (К. Ясперс). Только в свободе человек может постичь себя, выходящего за пределы себя, трансцендирующего. В «пограничной ситуации» он озаряется, «высветляется», имеет возможность «высказаться», стать «услышанным». Значит, есть *мир*, есть *экзистенция* и есть *трансценденция* (по Ясперсу), отсюда и три уровня постижения человека. И образование призвано помочь человеку познать себя настолько, чтобы переживание чувств им осознавалось, и он мог бы ими владеть, управлять, регулировать усилиями собственного самоконтроля, саморегуляции, чтобы они не разрушали его, с одной стороны, и учили предвидеть возможные последствия собственных отношений и деятельности. Значит, надо учиться предвидеть, предсказывать, просчитывать свое будущее, профилактиро-

вать саморазрушение. Особенно это важно в современных условиях воспитания в богатой материальной и духовной гамме жизни: *в свободе* (которая предполагает ответственность), в *плюрализме* (который предъявляет требования к умению ответственно выбирать и который не диктует «как надо», а ориентирует на собственную выработку нравственных ориентиров), *переосмысления ценностей жизни* (когда разные ценности относительны и сталкиваются не только в окружающем человека пространстве, но внутри его собственного экзистенциального пространства. Это требует умения определяться в иерархии ценностей, среди которых сам человек, его личность. Только такая педагогика и андрагогика личных имен, человеческого достоинства, обязательно предполагающая и гендерный аспект конкретной девочки или мальчика, подростка, девушки, юноши, женщины и мужчины как человека своего возраста и пола — является истинной и продуктивной. И тогда — экзистенциализм — это гуманизм, и экзистенциальный анализ направлен не на абстрактного человека, а на конкретного, неповторимого индивида, который должен и может научиться осознавать свою жизненную ситуацию и понимать ее место в своей судьбе и судьбе окружающих. Однако главными являются отношения с его бытием, и только задавая вопросы о нем, экзистируя, человек становится человеком.

1. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии / Царство духа и царство Кесаря. Сост. и послесловие П. В. Алексеева. М. Республика, 1995.

2. Дудина М. Н., Загорюля Т. Б. Андрагогика и педагогика: проблемы преемственности и взаимосвязи. Екатеринбург, 2008.

3. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989.

А. В. Емельянов

Ижевск

ЦЕННОСТЬ УДОВОЛЬСТВИЯ В КОНТЕКСТЕ ПОВСЕДНЕВНОГО ОПЫТА СУЩЕСТВОВАНИЯ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА

Переживание удовольствия — одно из центральных в человеческом бытии. Не случайно образ человека в современном мире интерпретируется в значительной мере через это понятие: крупнейшая доктрина в философии и психологии XX века — психоанализ — была построена вокруг интерпретации феномена удовольствия, а понятие «желания», достаточно близко сопряжённое с гедонистическими переживаниями, явилось одним из центральных концептов постмодернистской и экзистенциальной философии (Сартр, Лакан, Кристева, Барт и др.). Справедливо было бы связать опыт удовольствия с желанием человека жить и быть; человеком движет жажда бытия, жажда открытия и осуществления, но интенция бытия оказывается невозможной без переживания удовольствия, последнее выступает своего рода наградой за стремление воплотиться. Радость и боль, по словам Г. Га-

дамера — это не просто эмоции или переживания, но способ сделать мир очевидным [2, с. 180].

Опыт удовольствия в мире человека многогранен, не случайно З. Фрейд называл данную эмоцию «самой тёмной и недоступной в человеческой психике» [5, с. 382]. Психопроанализ традиционно связывает удовольствие с сексуальностью: «принцип удовольствия» — это внутренняя бессознательная составляющая личности, которой движет в первую очередь инстинкт удовлетворения эротической потребности. Вместе с тем огромное количество феноменологических ситуаций последним не ограничивается: доставить удовольствие может и книга, и сообщение, и ситуация. Опыт удовольствия опрокидывается в более широкий мир повседневного существования человека, где он связывается скорее с проективностью, воплощённость «себя в мире других», интерсубъективным характером существования. В этой связи гедонистическая теория человека нуждается в своих прояснениях и интерпретациях.

Ценность удовольствия не случайно стала одной из центральных в аксиологическом поле современного человека. Ей коррелируют и с ней связаны многие составляющие современного мира, среди которых: субъективность и акцент на субъектности (автономный индивид, рождённый в эпоху Нового времени, здесь превращается в атомизированного индивида, соединённого с другими посредством совершенно иных связей — от СМИ, социального контроля вкусов и пристрастий до «глобальной деревни» Интернета), экспансия потребительских стратегий (современный человек не просто потребляет, но считает потребление своим «долгом», «ценностью» (Н. Козлова) [3, с. 196], потребление становится некоей частью жизненного мира, на потребление нацелены ведущие экономические тенденции, создающие всевозможные марки, бренды), акцентуация сексуальности и тесно связанных с ней ювенальных атрибутов (в отличие от доктрин патриархальности, например, «культы предков» в китайской традиции, базовые аксиологемы западного общества акцентируют внимание на атрибутах молодости, жизненной выразительности, красоты, успеха и т. д.). Современное общество оказывается нацелено на стратегии комфортного, необременительного существования, что в микросоциальном плане означает создание системы мини-удовольствий, гедонистических миров отдельных людей и микрогрупп, а в макроэкономическом (в качестве одной из стратегий) — создание микротрендов: тех форм и видов услуг, призванных охватить не глобальные и универсальные, но отдельные и максимально детализированные увлечения, вплоть до личностных.

Мир удовольствий современного человека предельно разнообразен, это — своего рода инвариант стратегий свободы, высказываемых ещё Гегелем: общество движется по пути нарастания свободы, сверх которой ничего не будет. М. Бибихиным указывается, что свобода в основе своей сводится к тайне «своего бытия», т. е. миром «о-своенного» и «при-своенного», свобода оказывается тесно связана с понятием «собственного», владения как такового [1, с. 71]. Современный мир в контексте гедонистических стратегий — это мир «освоения» в широком смысле этого слова (противоположный термин «отчуждение», идущий из марксистской философии, первый никоим образом не отменяет, скорее речь идёт об акцентуации бинарности, которая возникает и снимается одновременно, но не

путём вытеснения одной из частей). Это мир, вынужденно осваиваемый, в силу того, что количество потребительских стратегий и возможностей неуклонно возрастает, и охватить их все в рамках собственного ограниченного существования не представляется возможным. Отсюда и возникают микро-тренды (термин американского социолога Марка Пенна [4]): те формы деятельности, которые принадлежат сугубо локальным группам и людям и которые позиционируются именно как «микро-удовольствия», т. е. увлечения, не претендующие на глобальность и всеохватность (в качестве противоположного видения — те удовольствия, которые предлагались, например, советским людям: одинаковые фильмы, товары, мода, формы отдыха и т. д.). Мир в этой связи естественно предстаёт мозаичным и де-структурированным на микро-уровне, что является оборотной стороной глобалистских движений и интенций макро-уровня.

Мир удовольствий, а также и страданий современного человека несёт в себе своеобразные коллизии: феномен удовольствия целесообразно описывать уже не языком психоанализа, но скорее дискурсами феноменологии. Любопытность ситуации задаётся тем, что несмотря на обилие сексуальных артефактов (обнажённое тело во всех возможных визуальных источниках), сексуальность предстаёт скорее символическим, нежели витально-повседневным контекстом. Современные сексологи в западном мире озабочены сейчас вовсе не ростом сексуальной активности либо же какими-либо сексуальными отклонениями, но скорее а-сексуальностью: тем фактом, что всё большее число людей находит в этом прибежище от риска, ответственности, выливающееся помимо всего прочего в «бегстве в простоту» в контексте экономических и правовых стратегий. Асексуальный человек не отвечает за семью (хотя вполне может делать это неформально), не рискует быть обвинённым в изнасиловании, привлечённым за уплату алиментов, лишиться свободы передвижения — в большинстве случаев всё это касается американских реалий, но вполне может перейти и на российскую почву, особенно в рамках мегаполисов. Удовольствия повседневности — это не фрейдовские «удовольствия сексуальности», поскольку последние генетически связаны с эмоциями витального восторга, а также и агрессии, страха, стыда — всё это в современном человеке вытесняется культуральностью и нежеланием переживать. С пришествием интернета культуральность даёт всё больше и больше возможностей, т. к. можно искусственно пережить, или сублимировать всё больше и больше эмоций.

Образ «человека в удовольствии» — сибарита, гедоника — всегда неоднозначно интерпретировался. Нет единства в ценностном поле осмысления удовольствия и сейчас: достаточно привести традиционалистские и патриархальные риторики адептов православного сознания, противопоставляющих гедонизм и такие ценности, как духовность, любовь к Родине, патриотизм и т. д. Гедонизация жизни сплошь и рядом приводит к упрощению образа мира, потребительству, поверхностности в отношении культуры, в качестве довольно яркой иллюстрации здесь можно привести романы популярного ныне российского прозаика С. Минаева, которые автор позиционирует как обличение среднего класса, приводя довольно точные описания «изнанки» потребительского рая. Думается, однако, что эти опасения не более почвенны, чем упрёки в адрес демократии, со времён Черчилля понимаемой как «наихудшая форма правления, когда имеет голос серость

и масса, но ничего лучше которой человечество пока не придумало». В любом случае вызовы, бросааемые российскому обществу — это не в последнюю очередь ценностные вызовы, и адаптация западных ценностей на российский лад представляется пусть не всегда желаемой, но необходимой задачей, вне которой любые социальные или политические реформы обречены если не на провал, то точно на непонимание.

1. Бибихин В. В. Свое, собственное // Вопросы философии, 1997. № 2. С.71–82.
2. Гадамер Г.-Г. Диалектическая этика Платона. СПб., 2000.
3. Козлова Н. Н. Социально-историческая антропология. М.: Ключ-С, 1998.
4. Мозговая Н., Черненко Е. Читайте мелочь // Русский Newsweek, 2008. № 11. С. 52–55.
5. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Фрейд З. Психология бессознательного. М.: Просвещение, 1990.

Ю. А. Ермаков
Екатеринбург

ТЕНЬ: ЛИЧНЫЙ СТАТУС

Как физическое явление тень можно видеть каждый день, особенно когда солнце клонится к закату и на землю опускается тьма. Тень для нас привычна, и мы вспоминаем о ней подчас лишь в метафорах «царство теней», «теневая экономика», «теневая политика», имея ввиду нечто неясное, смутное, не транспарентное.

Между тем, в мировой культуре и искусстве метафора «тени» стала вечным сюжетом. Так, знаменитые метафорические образы «тени отца Гамлета», «тени» из одноименной сказки Г. Андерсена, или персоны «черного человека» из известной поэмы С. Есенина и «Маленьких трагедий» А. Пушкина, который преследует и пушкинского Моцарта («как тень, он гонится»), и лирического есенинского героя, уже ярко свидетельствуют о всегдашней нецелостности, раздвоенности человеческой личности. Сюжет, раскрывающий мир теней в отдельном человеке, является для художественной литературы фактически инструментом исследования духовности индивидов, изучения экзистенциальных причин коллизий их личной судьбы. При этом образы тени в литературе обретают не только разные смыслы, но и чрезвычайно познавательные и поучительные функции. Более того, тень в результате жизненных метаморфоз получает человеческий облик, становится неким Другим, кто совершает разнообразные действия в сознании и поведении литературных героев. Так, в лермонтовском Печорине живут два человека: один наслаждается жизнью, другой наблюдает и осмысливает эту жизнь. У персонажа О. Уальда Дорианна Грея функции тени, преследующей этого героя-гедониста, выполняет портрет. Он становится фактически душой и совестью молодого человека, несущей бремя его грехов и позора. И когда Дориан пытается уничтожить портрет, он погибает сам, ибо устраняет из этого мира самого себя. В толстовском герое князе Нехлюдове также первичный «животный человек», ищущий блага

лишь себе, постепенно, в результате хождения по мукам за любимой женщиной, был побежден человеком духовным, созидающим блага для других, и это стало подлинным «воскресением» князя.

Глубоким исследователем мира теней в человеке, конечно, был и Ф. Достоевский. Его черт во встречах с Иваном Карамазовым олицетворяет собой тайные мысли этого героя, является зеркалом его подлинной сути. И когда Иван через это зеркало постепенно узнает самого себя, он сходит с ума, ибо встреча с настоящим собой для него становится непереносимой. А у горьковского провокатора Карамазова в одноименном рассказе степень самоотчуждения достигает небывалого размаха: некто один в нем замкнут на себе, другой толкает к общению с людьми, третий судит-рядит обоих, а четвертый всех троих ненавидит. При этом главный герой признает, что он не человек, а «свора собак» (1).

Итак, тень в качестве некоего Другого может выполнять, как свидетельствует художественная литература, самые разнообразные функции: быть наблюдателем и соглядатаем, выступать в роли друга и врага, становиться судьей, помощником, авторитетом, живым эталоном, пророком и ангелом-хранителем. Иными словами, играть в духовной жизни человека множество ролей, определяемых многообразием человеческих связей и отношений.

Вместе с тем, изучению личностных теней человека в науке и в философии повезло гораздо меньше. Так, например, Г. Гегель подчеркивал многообразие свойств, качеств и определений, присущих отдельному человеческому существу. Однако, по его мнению, все они погребены в «ночи я». При этом процесс выделения личностного «я» из этой «ночи» суть овладение своими индивидуальными свойствами, но не сращивание с ними, а превращение в субъекта, в «гения» своих особенных качеств и свойств (2). Естественно, наверное, сделать вывод о том, что у человека все-таки остаются в «ночи» такие стороны и качества, «гением» которых его личность не стала.

Именно эту непознанную и непризнанную часть человека описывает Ф. Ницше во встрече своего героя Заратустры с его тенью. При этом своя тень явно не понравилась Заратустре, поскольку была худа, черна, истощена и стара. Однако пространный диалог Заратустры с тенью убедил его, что она была отчужденной частью его личности и выполняла, упрощенно говоря, функцию «канализации», аккумулировавшей тайно в себе все издержки его духовного роста и развития.

Вероятно, не без влияния Ф. Ницше К. Юнг впервые в науке делает метафорический образ тени исследовательским термином и активно использует его в анализе психики, снов, образа жизни людей. Вторым источником образования этого понятия стало учение З. Фрейда, который сравнивал динамику вытесненных у человека влечений с «бесом», овладевающим его сознанием и поведением. Следуя этой смысловой стилистике, Юнг понимал человеческую тень как архаичную и априорную структуру, являющуюся первобытной формой постижения мира, врожденным условием интуиции и ментальной предпосылкой бытия индивидов. «Каждому из нас сопутствует в жизни Тень, — писал он, — и чем меньше она присутствует в сознательной жизни индивида, тем чернее и больше эта Тень» (3). Архетип тени Юнг рассматривал как коллективный осадок исторического прошлого, обладающий разнообразием свойств и качеств: связностью

индивидуального и коллективного бессознательного, способностью к проекции и «революционным» влияниям на человеческую духовность, компенсаторным воссозданием целостности человеческого существа, подвергнутого частичности существования в современном обществе. При этом, в отличие от своих предшественников Ницше и Фрейда, он не рассматривал тень как только нечто темное, животное, худшее, но расценивал ее содержание как такие человеческие качества, которые неприспособленны для актуальной жизни, не востребовааны данным обществом. Поэтому он включал в тень и лучшие человеческие черты (например, чистосердечие, наивность), отвергнутые жестким редукционизмом социальной жизни. Встреча человека со своей тенью означала для Юнга духовный рост его личности, восстановление ее целостности и развитие.

Таким образом, тень является фундаментальным фактом не только физического мира, но и духовного бытия человека. Она представляет собой многомерную связь личности с собой и с обществом, включающую познавательные, ценностные, коммуникативные и деятельные аспекты. Можно предположить, что тень человека порождена, прежде всего, экзистенциальным разрывом между задачами нормального функционирования общества, с одной стороны, и стремлением людей к полноценности индивидуальной жизни, с другой. Иными словами, все общества, которые были, есть и будут, конечно, развивают индивида, дают ему язык, культуру и материальные ресурсы. Но все они в силу своей историчности ограничивают полнокровность отдельной человеческой жизни, задают определенные форматы для личностного развития. И тем самым порождают теневизацию человеческого бытия. Поэтому и отношения между личностью и ее тенью являются амбивалентными.

Так, личность реальна в смысле ее включенности в социальные роли и отношения, тень ирреальна (виртуальна) в силу ее находимости на границе общественного бытия и небытия. При этом личность, как правило, адекватна своим отношениям с социумом (персоне), актуализирована в них, тень же избыточна для этих отношений, не объективирована в них, представляет собой потенциал и ресурс для личностного развития. Поэтому к тени неприменимы однозначные оценки с позиций добра или зла, ибо сама по себе она лишь существует и нейтральна, представляя собой только возможности разных нравственных комбинаций. Кроме того, личность дискретна, единична, тождественна себе, тень же есть скрытое присутствие в жизни человека некоего «другого» и, в отличие от аутентичной личности, стремится к проекции и идентификации с кем-либо или с чем-либо. Далее, личность наделена рефлексией, она рациональна, в противном случае она может утратить способность к адекватной ориентации в мире. Тень же иррациональна, импульсивна и, в отличие от личности как интегрированного образования, дезинтегрирована с ней, существует спонтанно и относительно самостоятельно в качестве совокупности особых сверхчувственных связей между людьми.

Если попытаться сделать обобщающий вывод из сказанного, то тень суть превращенная форма тех индивидуально — личностных качеств, способностей и переживаний человека, которые не нашли адекватный их подлинному содержанию способ реализации и развития в данном обществе, не востребованы

последним. В «тени» человек сохраняет свою индивидуальность, целостность и свободу, и свой потенциал превращения или в слабое, зависимое и ущербное существо, или в полнокровного творца в этом мире, ведущего в нем плодотворное существование.

1. Подробно метаморфозы тени, описанные в мировой художественной литературе см.: Коган Л. Н. В четвертом измерении: Философские идеи русской литературы. — Нижневартовск, 1994, с. 9–35.

2. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1975. Т. 1. С. 122–123.

3. Юнг К. Г. Архетип и символ. М. 1991, с. 182.

Л. И. Забара, Ю. А. Семенова

Екатеринбург

ОБЩЕРОССИЙСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ: МЕЖДУ ГЛОБАЛИЗАЦИЕЙ И ЛОКАЛИЗАЦИЕЙ

Сегодня перед российским обществом остро стоит вопрос социальной интеграции, в частности — определения общего вектора развития и формирования устойчивых оснований консолидирующей социальной идентичности. Решение этого вопроса проходит в условиях идентификационного кризиса, выражающегося, с одной стороны, в утрате прежде устойчивых социальных связей, в неопределенности представлений различных социальных групп об общности интересов, с другой — в усилении групповых идентичностей, основаниями которых становятся различия, проходящие вдоль этнических, религиозных, языковых линий, что безусловно препятствует солидаризации вокруг общих ценностей и социальных норм.

Кроме того, прогнозы относительно будущего российского общества определяются тем, как политические лидеры и отечественные ученые-обществоведы трактуют современные процессы становления мира как глобальной социальной системы. Глобализация представляет собой формирование социальных связей, охвативших всю планету, пересекающих границы отдельных государств, усиление отношений взаимозависимости различных общественных систем, интенсификацию социальных отношений. Глобализация представляет собой становление нового порядка взаимодействия, формирование сети взаимозависимостей, общего для всех государств «поля» хозяйственной практики, политических решений, духовной деятельности. Условием существования современного человека считается мироцелостность или становление мира в виде общего социального пространства и времени. При этом необходимым источником социальных изменений становится опора на знания и доминирующая роль науки и техники в процессах производства информации. Сегодня благодаря достижениям в области инноваций происходит изменение продуктивной и коммуникативной сферы деятельности человека: резко возрастает количество социальных событий, происходящих в единицу астрономического времени, новые виды транспорта и коммуникаций

буквально физически сокращают географическое пространство, локальные события формируются событиями, происходящими на расстоянии многих километров от них и наоборот. Таким образом, в глобализирующемся мире значительно ослабляется зависимость пространства человеческой практики от территории (места), распадается связь места и общности, смысл пространства как препятствия, предела коммуникации изживает себя. Кроме того, сегодня стало возможным говорить и о формировании глобального сознания через понимание общности судьбы человечества.

Однако определение содержания процессов глобализации представляет немалые научные трудности, усугубляемые политическим звучанием проблемы. В отечественных исследованиях в области глобалистики намечается, по крайней мере, две позиции относительно сущности глобализации и места России в глобальном миропорядке.

Первую позицию можно свести к тезису: «Глобализация суть универсализация». С этой точки зрения, глобализация представляет собой распространение одной унифицирующей модели развития: США, выступающие лидером подобной глобализации, не просто транслируют идеи рынка, прав личности, демократии, а предлагают миру модель управляемого, организуемого, универсального мирового общества. Следуя этой логике, глобализация — сугубо одномерный процесс взаимодействия единственного субъекта глобализации — США — с разнообразными ее объектами — остальными странами.

Глобализация=универсализация воспринимается как вызов российскому обществу, на который необходимо дать ответ, предложив свой вариант расстановки сил на политической карте мира. Российские политические мыслители и деятели, пытаясь заполнить идеологический вакуум, образовавшийся после распада СССР, настаивают на воссоздании биполярного мира, оставаясь, таким образом, в рамках философии противостояния предшествующего периода. Так А. С. Панарин, один из крупнейших российских политических философов, утверждает, что в условиях американизации «Россия как сверхдержава ... может утвердиться, только олицетворяя альтернативный образ мира, альтернативную перспективу» [2].

Для такого понимания современных глобализационных процессов и роли России в них характерно гипертрофированное представление об уникальности России, что исключает ее сопоставимость, соотносимость с другими странами. Идентичность, за основание которой полагается «кровь и почва», толкуется в данном случае с позиции эссенциализма — как набор сущностных качеств, неизменных свойств, позволяющих говорить о самобытности России. Когда глобализация воспринимается как совокупность внешних процессов, угрожающих российской идентичности, конструирование последней происходит через отталкивание от Другого, отрицание Другого — чуждого и даже враждебного. Соответственно, главная задача современной России — четкая фиксация, сохранение общероссийской идентичности при условии полноценного участия в глобализационных процессах.

Такому моноподходу к определению сущности глобализации можно противопоставить плюралистичную версию мирового общества и представление о глобализации как о многомерном процессе, не сводимом к универсализации.

Так британский социолог З. Бауман, описывая процессы глобализации как самопроизвольные, стихийные и беспорядочные, настаивает на том, что «концепция глобализации была создана для того, чтобы заменить прежнюю концепцию «универсализации», когда стало ясно, что установление глобальных связей и сетей не имеет ни чего общего с преднамеренностью и контролируемостью, подразумевавшимися ею» [1].

Глобализация — реальный, не искусственный процесс, точнее — сочетание целого ряда процессов. Глобализация сегодня принимает форму множественных логик социального развития. Глобальное общество оформляется не как моноцентричная или биполярная, но как многополярная система. Процесс усиления экономической и технической взаимозависимости различных социальных систем идет параллельно с процессом обособления, локализации обществ, культурной и политической фрагментацией. Глобальное и локальное не исключают друг друга, локальное выступает сегодня как аспект глобального. Локализм способствует сохранению идентичности, что является важной частью формирования нового единства (не тождества), основанного, в первую очередь, на внутренней сложности глобального социального пространства.

Глобализация, таким образом, — это динамичный процесс становления и гармонизации многомерного и многоуровневого мира, взаимосвязанного в одних измерениях и гетерогенного в других. Глобализация не нивелирует различия, но усиливая региональные идентичности, порождает не универсальный, но мультикультурный мир, предполагающий многовариантность и многоаспектность социального развития. Поэтому переход к глобальному обществу возможен не через подчинение однообразным стандартам, а через взаимопризнание особенностей друг друга, через реальное сотрудничество общностей самого различного типа, через нахождение «единства в разнообразии». Глобализация как многомерный процесс требует ответ на вопрос о допустимости разнообразных схем и моделей социального развития. Противостояние мировым тенденциям, как будто бы внешним для российского общества и угрожающим общероссийской идентичности, не имеет отношения к решению вопроса роли России в глобализационных процессах. Идентичность нужно не «консервировать», но поддерживать, актуализировать, иначе она утрачивается. В условиях движения мира, с одной стороны — к целостности, с другой — к полицентричности, идентичность утверждается лишь в соответствии, она появляется тогда, когда есть отношение, не сводимое, в свою очередь, к противостоянию своего и чужого. Условием продуктивного взаимодействия России с другими государствами может стать не просто адаптация к казавшемуся бы оформленному мировому обществу или противопоставление групповых ценностей остальному миру, но — выработка новых ориентиров и стандартов взаимодействия общностей самого разного типа.

Каковы же условия консолидации российского общества и формирования устойчивых параметров общероссийской идентичности? Ответ на этот вопрос лежит в плоскости восстановления целостности российского пространства — не территории страны, но, прежде всего, пространства социальной практики, коммуникации и социального действия. Среди задач, стоящих перед российским обществом сегодня, особо стоит выделить необходимость восстановления экономи-

ческих связей и отношений как внутри страны, так и на международном уровне. Партнерство конкурирующих групп. Учет и координация частных интересов, консенсус представителей власти и бизнеса, преодоление усиления государственного влияния в сфере рынка, отказ от экстенсивного способа производства становятся сегодня необходимым условием решения этой задачи.

Важным фактором формирования идентичности является также историческая память, которая обеспечивает не только преемственности поколений, но и актуализирует связь современников. Четкое понимание целей и перспектив развития общества, способность к координированной деятельности, неразобненное и долгосрочное соучастие и сотрудничество, взаимная ответственность государства и общества, а также социальные отношения, основанные на доверии и уважении к индивидуальному рациональному выбору, являются также необходимыми предпосылками преодоления дезинтеграции российского общества.

1. *Бауман, З.* Индивидуализированное общество / З. Бауман. М.: Логос, 2005. С. 43.

2. Евразийство: за и против, вчера и сегодня (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1995. № 6. С. 9.

Э. В. Загвязинская

Тюмень

ЛИЧНОСТНО-ОРИЕНТИРОВАННЫЕ ПОДХОДЫ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ СРЕДЕ ГИМНАЗИИ

Культурологическая парадигма изменяет представления об основополагающих ценностях образования, как исключительно информационных и познавательных, а также узкую научную ориентированность его содержания и принципов, расширяет культурные основы и содержание обучения и воспитания, способствует культурному самоопределению подростка в современном вариативном пространстве постиндустриального общества.

Осуществление культуросообразного образования требует реализации личностно-ориентированных подходов, которые ставят задачу отработки индивидуальных маршрутов развития каждого ученика и обязательного переосмысления педагогами целей и форм образования.

В связи с этим, разработка личностно-ориентированных подходов осуществлялась нами в двух направлениях: отработка индивидуальных маршрутов образования для учащихся и научно-методическая работа с педагогическим коллективом гимназии по осуществлению принципов реализации культурологической модели индивидуализированного гимназического образования.

Начав осуществлять индивидуальный подход к обучению, мы пошли по пути составления индивидуальных маршрутов обучения. На каждого учащегося были составлены психолого-педагогические карты, куда ежегодно заносились показатели физического развития, здоровья, психолого-педагогической диагностики, учитывающей мотивационный аспект, уровень воспитанности, школьной успеш-

ности и интеллектуальной развитости. Учащиеся были разделены на несколько типологических групп: «Адекватная образованность», «Предельная обученность», «Потенциальные возможности», «Предельные возможности», «Асоциальная направленность», «Группа риска», «Несформированная образованность», «Мотивированные дети».

Для каждой группы детей психологическая служба гимназии осуществила дополнительное обследование на выявление проблем статусного положения в классе, работоспособности, утомляемости, внимания, памяти, мышления. Результаты позволили определить реальный и актуальный уровень развития учеников этих групп.

На психологических семинарах учителя познакомились с результатами индивидуально-личностного обследования школьников, получили рекомендации по осуществлению необходимых педагогических воздействий на каждого ученика гимназии. Для каждой типологической группы были определены наиболее эффективные технологии педагогического взаимодействия, для каждого гимназиста составлены индивидуальные планы развития по каждому предмету. Индивидуальный подход к учащимся осуществлялся нами как в учебной деятельности, так и во внеурочное время.

В преподавании своих предметов педагоги отработали разнообразные подходы к обучению в зависимости от типологических групп учащихся, которые проявлялись в специфике построения урока, применении индивидуальных заданий, различных способов изучения нового материала, повторения и обобщения пройденного. Однако вскоре, попытка перестроить все предметное обучение с позиции типологического подхода (который являлся лишь частично индивидуальным, а точнее индивидуализированным) исчерпала себя с точки зрения практической возможности ее осуществления. Так как не на всех уроках и ни на всех темах педагоги имели возможность сочетать различные методики работы с разными группами учащихся в пределах одного урока даже в небольших по наполняемости (до 15 человек) классах.

Таким образом, индивидуальные планы развития реализовались на практике примерно у 50 % учащихся. У остальных остались только в их психолого-педагогических картах. Консультативная работа педагогов-предметников в этот период носила для учащихся в основном групповой характер. Она была, безусловно, эффективной, но не для всех. Тогда мы стали задумываться и анализировать, почему для одних учеников эта система была высокоэффективной, а для других — нет. Ведь, казалось бы, созданы все условия развития и продвижения. Но одни их используют на все 100 % — приходя к нам в VII классе с преобладающими удовлетворительными оценками, в XI классе получают аттестат с отличием. Для этих ребят оказалось достаточно того, что они увидели и почувствовали доброжелательное отношение педагогов к их проблемам, искреннее переживание за них, готовность всегда прийти на помощь и стали за этой помощью сами регулярно обращаться. Ни нашего, ни родительского контроля практически не требовалось. Другие — медленно и сложно «выползали» из троек и постепенно начинали показывать даже отличные результаты по отдельным предметам. Но их надо было постоянно контролировать, стимулировать, привлекать авторитет

родителей. Когда альянс с родителями существовал, и они разделяли наши установки, то совместно, корректными способами и методами, мы все-таки добивались положительной динамики в обучении. Третьи — таких конечно мало (около 10 %) — в течение нескольких лет почти не продвигались, хотя многие из них (но далеко не все) имели хорошие способности. Безусловно, не все могут учиться на отлично, да и оценка — не абсолютный критерий, не самоцель обучения. Нас волновала несколько другая проблема — почему ученик не движется вперед, не развивается?

Более глубокое осмысление культурологического подхода к образованию, его целям и методам, дало нам ответ на этот вопрос. Образование не стало для такого ребенка личностно-значимой целью, это ему не интересно. Именно тогда мы стали разрабатывать массу заданий творческого и проектного характера. Консультативная работа преподавателей-предметников из преимущественно групповой превратилась в преимущественно индивидуальную, стала осуществляться не только в регламентированное для консультации время (у каждого педагога по 2–3 ч. в неделю), но и в любое время, когда есть возможность у обоих участников педагогического процесса.

Мы наконец-то осознали, что нам удалось составить индивидуальную траекторию, но это вовсе не означает, что ученик внутренне, мотивационно готов и хочет по ней продвигаться. Конечно, большинство наших учащихся без проблем «шагает» по этому маршруту, но что делать с остальными? Как найти к ним подход, как «достучаться»? Для таких учащихся быстрый эффект и заметное продвижение дает именно индивидуальное обучение, когда в совместной деятельности с преподавателем происходит рождение, созревание и становление индивидуальной личностно-значимой для ребенка культурной цели, когда вместе с ним формируется широкая сфера его развития на основе его интересов и ответственности, когда целенаправленно и продуманно создается ситуация успеха для неуспешного и немотивированного к обучению ребенка.

Конечно, здесь нет и не может быть конкретных рецептов и схем, этот процесс в большей степени основан на профессиональном мастерстве и интуиции педагога, на том, сумеет ли он создать условия взаимоуважения, взаимодействия. Если да, то следующий этап — это совместная с учеником рефлексия над его проблемами и возможностями. Затем следует принятие решения о том, какова цель и куда надо двигаться. Далее идет подбор индивидуальных способов, методов и этапов продвижения к этой цели с последующей пошаговой рефлексией, коррекцией и постановкой следующих целей-шагов. На различных этапах движения к этой цели гимназиста необходимо заинтересовать каким-нибудь творческим заданием и вовлечь в совместную проектную, теперь уже личностно-значимую для него деятельность.

Когда мы сами отрефлексировали эту схему, которую и раньше многие преподаватели интуитивно чувствовали, но не представляли пошагово, то проблемы многих, так называемых «трудных» учеников, стали решаться более успешно.

Индивидуальные подходы были хорошо отработаны в начальной школе путем разработки педагогами методических комплексов по темам. Это позволило детям индивидуальными способами и с индивидуальной скоростью продви-

гаться к цели. Индивидуален в этом случае был, конечно, и результат. Кто-то достигал очень высокого уровня, кто-то просто хорошего, так как это зависит от многих, опять же индивидуальных факторов, в частности наследственных, природных.

Последние три года мы несколько изменили способы и цели индивидуализации образования. Все учащиеся 5–11 классов обучаются по двум уровням сложности. Первый уровень — обычный (Госстандарт), позволяющий иметь оценку от «2» до «5». Второй уровень — повышенный, он делится на два направления: а) углубление и усложнение тем программы; б) расширение предметной области в связи с запросами учащихся и их родителей. Выбор того или иного уровня осуществляется тремя участниками образовательного процесса: учеником, родителем и педагогом-предметником, с возможностью гибкого перехода. Если «углубление» выбирают не все учащиеся и не по всем предметам, то «расширение» используют практически все, а не только те, кто реально может освоить повышенный уровень. Такой вариант индивидуализации в условиях малокомплектной гимназии (260 человек, в некоторых классах по одной параллели) оказался единственно приемлемым и эффективным в наших условиях.

В настоящее время при поиске путей индивидуального подхода к каждому гимназисту педагоги опираются на выяснение интересов ребенка и его творческую мотивацию к участию в проектной работе, где индивидуально-значимое знание должно найти практическое применение, что позволяет варьировать как уровень сложности в освоении учебного предмета, так и его содержание в соответствии с интересами и способностями ребенка. Эти проекты направлены не на повторение заданного учителем алгоритма действия (освоения информации), а на осмысленную учеником потребность приобрести ту или иную информацию, необходимую ему для продвижения в собственном поле образования, т. е. на его культурную самоидентификацию. Таким образом, деятельность ребенка становится самостоятельной, творческой, продуктивной и развивающей, а не только познавательной. Познавательная же деятельность является частью самостоятельной творческой работы школьника, которую он выполняет на основе собственного мотивированного выбора. На этих принципах построена практически вся внеурочная и внеклассная работа гимназии как система больших и малых культурных практик ребенка, что и позволяет ребенку накапливать личный культурный опыт, задающий векторы его самоопределения в пространстве постинформационной культуры.

Конечно, индивидуальный подход не всесилен и мы не строим иллюзий, что абсолютно все ученики максимально творчески реализуются, так как помимо независящих от педагогов обстоятельств (наследственность, семейное воспитание и др.) есть объективные трудности, которые мешают реализовать этот подход в полной мере. Во-первых, это чрезвычайная загруженность наших педагогов, большинство из которых работают с 8.30 и до 18.00, что связано со спецификой режима работы гимназии. Во-вторых, необходимость личностного, общекультурного и профессионального роста самих педагогов, их большой работы по самообразованию и рефлексии своей деятельности в поиске оптимальных путей осуществления индивидуализации образования.

К ПРОБЛЕМЕ НОВЫХ СФЕР МИФОТВОРЧЕСТВА В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Интерес к исследованиям в области мифологии — вечная проблема рефлексующего человечества. В наше время можно констатировать множественные аспекты исследования мифа: от рассмотрения функционирования в разных культурных традициях до расширения самого семантического поля слова «миф». В большом количестве точек зрения и определений мифа выявляется одна его особенность — быть способом глобальной идентификации человека с природой, социумом, с культурой, с Богом, выполнять функцию самоотождествления индивида со всеми ипостасями универсума. Зададимся вопросом — каким образом это происходит? Ответом на него будет следующая гипотеза — через проявление особо важных смыслов, являющихся ключевыми в жизни индивида.

Каковы же эти смыслы? Думается, что в современном мифотворчестве на базе старых, архаических мифологем сформированы новые, актуальные и транслируемые феноменами массовой культуры. Это — политическая мифология, мифология в сфере рекламы, гендерная. Особый интерес в свете развития информационных технологий вызывает появление кибернетической (информационной) мифологии. «Мы слишком рано списали мифы из арсенала сегодняшнего дня, оставив их только в рамках примитивного мышления прошлого» — не без основания утверждается в одном из современных исследований по психологическим и информационным войнам [1].

С момента возникновения исследований мифа перед культурологами, этнографами, религиоведами актуальной стала еще одна проблема — взаимодействия мифологии и религии, так как оба феномена существуют, взаимодействуют, переплетаются. Иногда очень сложно выявить для исследования, где, собственно религиозные компоненты мировосприятия, а где мифологические.

Думается, что в такой ситуации следует ввести понятие «религиозная мифология», что позволит уточнить смысловое поле новых религиозных движений, выявить общие тенденции функционирования данного феномена. Для этого следует уточнить методологические подходы к определению взаимодействия мифа и религии. В современной литературе условно можно выделить четыре таких модели. Остальные вариации — переходные, включающие в себя элементы одних и других. Первые две можно назвать условно “генетическими”, а третью и четвертую — “модели взаимодействия”.

Первая модель представлена ритуалистической школой (С. А. Токарев, Б. А. Рыбаков, М. Элиаде, Н. Б. Мечковская и др.) Эти исследователи считают, что мифологическое сознание предшествовало религиозному. Можно привести множество доказательств, взятых из этнографических исследований в пользу данной точки зрения. Вторая модель пытается объяснить, почему так много схожих вариантов мифов существуют по всему миру (например, мифы о сотворе-

нии мира, о потопе, о грехопадении). Здесь можно привести две альтернативные точки зрения. Первая — это теория прамонотеизма, высказываемая, например, в современной литературе А. Менем. Вторая альтернативная точка зрения на то, что вначале были религиозные акты, а после образуется мифологический текст, представлена В. Я. Проппом. Третья модель взаимодействия феноменов религии и мифологии пытается доказать, что они оба существуют в обществе параллельно друг друга и выполняют тождественные функции, но по-разному. Поэтому нельзя утверждать об их “первичности” или “вторичности” относительно друг друга, можно констатировать только процесс их взаимодействия. Эти исследования Б. Малиновского, К. Леви-Брюля и др.

Четвертая модель представлена в работах Дж. Фрезера, который, разделяя миф и религию, исследует их отдельно.

Выдвинем гипотезу о том, что религия — некий мировоззренческий каркас, зафиксированный сакральными текстами (в каждой религии своими), а мифология — его эмоциональное содержание. Религия констатирует, а миф объясняет. Более того, эти два феномена находятся в тесной взаимосвязи, поэтому понятие «религиозный миф» (нечто жестко структурированное, но заполнено ярким эмоциональным содержанием) имеет право на существование. Миф как иллюзорное сознание (одна из точек зрения на миф) также может иметь религиозную окраску, особенно это четко проявляется не в мировых, а в новых религиозных движениях современности.

Хотелось бы отметить следующие архетипические сюжеты религиозной мифологии, так привлекательные для последователей современных неоекультов. Во-первых, это эсхатологические сюжеты. Наступление нового века уже пережито, однако даты конца света продолжают волновать массовое сознание, поэтому традиционные мифо-эсхатологические сюжеты не снимаются с повестки дня. Архетипы эсхатологических мифов уже исследованы например, в работах Н. Ф. Петрова, посвященных Аркаиму и мифологическому мышлению жителей степей. Во-вторых, с эсхатологией связаны сюжеты обращения к первоначалу, к точке создания мира. В современных неоекюльтах эта мифическая религиозность проявляется в стремлении посещения тех мест, которые обладают «энергетикой», «космическими энергиями», «заряжают» и пр. Если невозможно вернуться к точке первотворения, приобщиться к «первопорядку», то хотя бы на уровне социальной игры привлекательно провести Перунов день (неоязычество), внешне попробовать воспроизвести ритуальные поклонения идолам. В-третьих, существует и харизматический лидер, выполняющий роль культурного героя-демиурга. Герой или харизматический лидер (термин С. Московичи) претендуют на религиозную истинность и тем самым через миф как средство коммуникации транслируют свои идеи в массы. Формируется группа «избранных», подчиненных власти. Мифологема героя — традиционное ядро мифического сознания. Она же может описывать и становление религиозного пророка. Известный исследователь ранних форм религии Л. Я. Штернберг отмечал, что идея избранничества является одной из характерных черт религиозного сознания, она формируется уже в первобытных религиях. Для последователей пророк прежде всего харизматический лидер. Харизматический лидер — человек, наделенный в гла-

зах его последователей авторитетом, основанным на исключительных качествах личности: мудрости, героизме, святости. В харизме происходит смыкание разных вер — веры пророка в свое избранничество, волею которого он несет слово Божие людям, и веры людей, слушающих его, но не обладающих этим знанием. Это доверие к тем, кто имеет личный опыт видения истины. Поэтому иногда сами массы наделяют лидера высшими качествами. Такова потребность в религиозном мифотворчестве, идущем снизу. Например, в современном неокульте, посвященном П. Иванову («Ивановство»). В-четвертых, это идея избранности социальной группы, обладающей эзотерическими знаниями. Эзотеричность, избранность не только лидера-культурного героя, но и приближенных к нему, обладающих знаниями, сведениями, тайнами — мифема, которая в современном массовом сознании функционирует как одна из разновидностей мифической религиозности. В-пятых, это эскапизм. Бегство от действительности, суеты, «абсурда» (А. Камю) создает предпосылки обращенности массового сознания к таинственному, мистическому, не традиционному, мифо-сказочному, под маской которого чаще всего и скрывается мифическая религиозность. В-шестых, это процесс секуляризации, который происходит в современной культуре. «Разволшебствование» мира, рационализация, научный прогресс объясняют человеку то, что раньше выполняло мифическое сознание, и отголоски и архетипы этого мифического продолжают жить в массовом сознании, иногда принимая формы иллюзий, внешней, мифической религиозности, что мы и наблюдаем в нашем веке. Однако человеку очень хочется верить в чудесное, в сказку, и появляется еще один аспект религиозной мифологии — жанр «фэнтези».

Это жанр фантастической литературы, появившийся в начале XX века и основанный на использовании мифологических и сказочных мотивов [2]. Произведения фэнтези чаще всего напоминают историко-приключенческий роман, действие которого происходит в вымышленном мире, близком к реальному Средневековью, герои которого сталкиваются со сверхъестественными явлениями и существами. В таких мирах действуют свои физические законы, у них есть своя история, там обитают вымышленные или заимствованные из мифологии существа. Фэнтези имеет свои жанровые признаки: 1) Мир несуществующий, обладающий свойствами, невозможными в нашей реальности. Ученые подсчитали, что шансы реального существования столь откровенно абсурдного мира равняются одному на миллион; 2) магия и фольклорные персонажи как необходимый элемент. 3) авантюрный сюжет (как правило — поиск, странствие, война и т. п.); 4) средневековый антураж, хотя здесь возможны варианты: 5) скрытое противопоставление технологии и волшебства в пользу последнего; 6) на первый план выдвигаются герои, их поступки и переживания, волшебное и сказочное играет вспомогательную, но далеко не второстепенную роль; 7) противостояние добра и зла как основной сюжетобразующий стержень, как и сказка, фэнтези структурирована этически. Однако фэнтези отличается от сказки. Зло и добро в ней равнозначны, а в сказке добро побеждает без потерь 8) Наличие потустороннего мира и его проявлений; 9) Полная свобода автора: он может повернуть сюжет самым неожиданным образом, поскольку волшебный мир фэнтези предполагает, что в нем возможно все. Этот последний признак — один из наиболее важных,

определяющих. Он четко отграничивает фэнтези и научную фантастику, потому что научная фантастика описывает вероятное, и автор стеснен определенными рамками. Он вынужден дать объяснение невероятному, обосновать научно или псевдонаучно (что чаще всего и происходит).

Выделяются следующие типы фэнтези: героическое, эпическое, «темное», игровое, историческое, юмористическое, феминистическое, детское. В контексте применения к нашему полю исследования хотелось бы выделить «религиозное фэнтези» как разновидность религиозной мифологии. Классические проявления такого типа являются «Хроники Нарнии» К. С. Люиса и «Властелин колец» Дж. Р. Р. Толкиена. Мы выделили два аспекта существования религиозной мифологии — проявление ее в сфере неоекультов и мире «фэнтези». Их общая сфера содержится в следующих мифемах: культурного героя, называемого пророком, несущим ореол избранности в массы, возвращения к сакральному началу (эту мифему постоянно анализирует в своих трудах М. Элиаде), мифема конца света и страшного суда (т. к. религиозная история не циклична как в архаической мифологии, а линейна, имеет начало — точку творения мира и конец). Однако, если сравнивать мифему о конце света классическую, не религиозную, с существующей в религиозной мифологии, то сразу будет видна эмоциональная напряженность, проблема выбора между добром и злом в религиозной, напряженное ожидание этого драматического события.

Кроме основных составляющих мифем в структуре религиозного мифа, можно также выявить его основные характеристики.

1. Религиозный миф позволяет упростить реальность и существующее в ней множество противоречий свести к простейшей формуле борьбы Добра со Злом. 2. В религиозном мифе мир понятен и полностью познан, благодаря чему обретается чувство гармонии с миром. помощью сакральной символики, чтобы не травмировать не готовое к трезвой Реальный миф избавляет людей от страха перед реальностью, ориентирует не на сегодняшнее настоящее, а на будущее улучшение. При этом улучшение наступает либо путем ритуального возвращения к первоосновам (М. Элиаде), либо ритуальными действиями подготовки к будущему (новые неоекульты).

1. Почепцов Г. Г. Психологические войны. М., 2000. С. 207.

2. Голман В. Л. Фэнтези / Краткая литературная энциклопедия терминов и понятий. М., 2001. С. 1162.

О. Б. Истомина

Ангарск

РОЛЬ «ДРУГОГО» В ПРОЦЕССЕ СОЦИАЛИЗАЦИИ

В современных условиях социокультурные, этнонациональные отношения демонстрируют различные формы межкультурной коммуникации, уровни и механизмы взаимодействия культур. «Онтологический, аксиологический и гносеологический векторы современной культуры сместились в сторону поликультурных

форм социального бытия» [3, 11]. Межнациональные контакты предполагают взаимодействие различных типов национального сознания. Очевидно, что в каждой культурной традиции существуют национальные стереотипы коммуникативного поведения. Национальная картина мира субъективна, она фиксирует осмысление мира конкретным этносом, включает в себя субъективные оценки, эстетические и нравственные категории, особенности мировосприятия, которые во многом отражены в национальном языке. Расхождения в национально-специфических практиках разных языковых сообществ ведут к непониманию и являются причиной коммуникативных конфликтов.

С целью исключить подобные случаи, а в некоторых случаях нивелировать конфликт, в том числе и межэтнический, в современной науке активно изучается социокультурная диспозиция «свой — чужой». Данная антиномия характеризует социокультурные, лингвистические, информационные, политические и, конечно, этнонациональные отношения и обуславливает определение себя через свою противоположность.

Сегодня диспозиционные отношения являются предметом изучения многих наук. Теоретические и эмпирические исследования по этой теме представляют несколько направлений: изучение этнонациональных отношений, социально-классовых, социокультурных, социолингвистических, коммуникационно-информационных, религиозно-конфессиональных, политических, организационно-институциональных и других отношений.

Диспозиция «свой — чужой» в перечисленных отношениях обуславливает функционирование различных социальных процессов. Например, в этнонациональных отношениях антиномия способна выявить этнонациональную солидарность или отчуждение, в социокультурных отношениях — интеграцию или дезинтеграцию, в религиозно-конфессиональных — веротерпимость, толерантность или религиозную неприязнь, в социолингвистических отношениях — к примеру, билингвизм или монолингвизм, как следствие ассимиляции и т. д.

В науке представлены различные теории диспозиции, например, классовая (К. Маркс), социальная (Ч. Кули), социокультурная (А. Шюц) и мн. др.

Дифференциация «свой — чужой» в большинстве случаев выступает в роли оппозиции: свое — чужое, естественное — неестественное. «Свое» — это близкое и понятное, «чужое» — неизвестное, потенциально опасное. «Свое» — это мир «я» субъекта сознания, а «чужое» — мир «других». «Два принципиально различных, но соотносенных между собой ценностных центра знает жизнь: себя и другого, и вокруг этих центров распределяются и размещаются все конкретные моменты бытия» [6, 66]. Антиномия данных понятий нашла выражение и в их аксиологическом наследии. Это первичные бинарные коды мышления, коммуникации, взаимодействия, ускоряющие процессы ориентации и адаптации в обществе. На основе взаимоограничения «Я» и «не-Я» происходит взаимоопределение, следующее в результате столкновения противоположных понятий; определение себя через «другое», через свою противоположность.

В результате взаимодействия с «другой» культурой у реципиента формируется к ней свое отношение, оно детерминируется национально-специфическими различиями. Специфические характеристики национальных культур формируют

представления об инокультурной среде и служат своеобразным сигналом «другой» культуры.

Дифференциация «свой — чужой» является основанием для самоидентификации общества, это маркирование себя самобытными формами своей культуры.

Стартовая точка человеческого познания — осознание себя частью, отдельной от всего остального мира, идентификация своего «я» через дистанцирование. Человек совершенно осознанно начинает изучать мир с себя, мир для него заключается в познающем субъекте. «Другой» — это то зеркало, в которое я смотрю, чтобы увидеть своё отражение. Моя деятельность всегда направлена на «другого»... Я живу и действую среди «других» [3, 8]. Субъект осознает специфичность своего существования в ходе взаимодействия.

Понятие «зеркало» как социальный феномен рассматривается в теории Кули Ч., в которой утверждается, что социальное «Я» индивида, т. е. его самость, способно формироваться и самоидентифицироваться только благодаря отражению в «другом». Поэтому социальную самость Ч. Кули называет отражённой, или зеркальной (*looking — glass — self*). «В нас рождает гордость или стыд не просто наше механическое отражение, а приписываемое кому-то мнение, воображаемое воздействие этого отражения на другое сознание» [5, 136].

В процессе повседневного взаимодействия соприкасаются не только люди, но и их сознание, жизненный опыт, их представления, т. е. разные социальные реальности. У каждого человека своя реальность, следовательно, социокультурный мир состоит из множества социальных реальностей. По терминологии Дж. Мида, в обществе индивид взаимодействует с разными «обобщенными другими», которые выступают в качестве инструмента идентификации индивида с группой. Роль «другого», по мнению Мида, является основополагающей в процессе формирования социального «Я», а также в поведении индивида. «Обобщенный другой» стал образным выражением совокупности обезличенных аксиологических установок, ценностей общества.

Согласно феноменологической теории, повседневная жизнь индивида обусловлена ориентациями на «другого», что, в некоторой степени, соотносится с концепцией «социального действия» М. Вебера. Социальным может называться такое «действие, которое по предполагаемому действующим лицом или действующими лицами смыслу соотносится с действиями других людей и ориентируется на другого» [2, 603]. Феноменологическое объяснение взаимопонимания А. Шюца гласит, что «переживание и сознание Другого не есть мое переживание и сознание. Но мое переживание и сознание есть реакция на переживание и сознание «другого». Интенциональным предметом моих собственных переживаний является воспринятое через систему знаков и в знаковой системе переживание «другого» [2, 865].

Вслед за А. Шюцем анализ социокультурной диспозиции «свой — чужой» продолжили П. Бергер и Т. Лукман. Основу данной теории составляет утверждение, что общество двойственно. Общество представляется как объективная реальность, не зависящая от нашей воли, и одновременно это «жизненный мир», смысловая система, конструируемая людьми, т. е. субъективная реальность. Люди способны приписать значение предметам или явлениям в процессе взаимодей-

тивия. «Мы не только живем в одном и том же мире, мы участвуем в бытии друг друга» [1, 212]. «Наиболее важно восприятие других людей в ситуации лицом-к-лицу, которая представляет собой прототип социального взаимодействия. Формирование в сознании обобщенного Другого — решающий фактор социализации. Она включает интернализацию общества как такового, а значит, и устанавливаемой объективной реальности, и в то же время она включает субъективное установление целостной идентичности» [1, 207]. Взаимодействие людей определяет непрерывную идентификацию, в результате которой конструируется социальная реальность.

Диспозиционные отношения всегда обуславливают явление дистанции, масштаб которой зависит от многих социальных, этнокультурных, этнопсихологических и других факторов. В диалогической философии разрабатывается проблема проксемики, изучающей дистанцию, на которой находятся собеседники (индивиды, социальные группы или даже культуры) и которая зависит во многом от этнической принадлежности. Наряду с физической проксемикой различают психологическую (степень психологической дистанции), лингвистическую и другие.

Сокращение дистанции, нивелирование конфликтных ситуаций, снятие социальной напряженности достигаются при условии возможности и состоятельности диалога субъектов. Диалог культур — это процесс взаимодействия национальных картин мира, типов мировоззрения, это совокупность связей и отношений, которыми характеризуются разные культуры.

Этика дискурса «свой-чужой» в теории Ю. Хабермаса — это результат теории общественного развития и теории коммуникативного действия: «Равное уважение к каждому распространяется не на себе подобных, но на личность другого или других в их инаковости. И солидарное ручательство за другого как за одного из нас соотносится с изменчивым «Мы» такой общности, которая сопротивляется всему субстанциональному и все шире развивает свои нечеткие границы» [7, 48]. Упростить межкультурные конфликты, согласно теории Хабермаса, возможно на основе рационализации коммуникативного действия, т. е. «жизненного мира». Необходимо рационализировать коммуникацию, не искаженную целенаправленным действием. «Это ведет к освобождению от господства, к свободно-му и открытому общению, к устранению ограниченной коммуникации» [4, 495]. Рационализация коммуникации воспринимается как освобождение «жизненного мира» от давления технико-инструментальной системы (от давления власти, от эгоцентрического успеха, меркантильности, корысти, целерационального действия). Освобожденный дискурс возвращает себе осмысленность и универсальность, обеспечивает аутентичность и моральную легитимность.

Нравственные отношения взаимоуважения, взаимотерпимости помогут избежать риска «онтологического одиночества неузнанности» [6]. Диалоговые межкультурные коммуникации признают неизбежность встречи культур и одновременно их самобытность (неслиянность). Современная диалогичная социокультурная реальность обнаруживает яркие тенденции интеграции в различных сферах культуры.

Роль «другого» в процессе социализации в современных условиях крайне важна. Конструирование индивидуального Я и формирование его самосознания

базируются на самоориентации, то есть на осознании факта своего существования в мире, на мотивационной ориентации, на представлении о моральном порядке, формирующемся в соответствии с набором культурно-специфических критериев оценки собственного поведения и поведения других. Диалог воспринимается сегодня не только как форма взаимодействия культур, не только как закон семантического обмена, но и как способ успешной социализации, как возможность избежать ложных антигуманных представлений, как моральная установка, способность принятия «другого» в условиях, определяющих саму возможность его понимания, признания его точки зрения и обнаруживает при этом гуманистическую значимость.

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М.: Медиум, 1995.
2. Вебер М. Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990. С. 603.
3. Диспозиция «свой — чужой» в культуре: Монография / под ред. А. С. Кравца, В. Т. Титова, Е. Н. Ищенко, Л. И. Гришаевой. Воронеж: Изд. Центр ВГУ, 2007. 257 с.
4. История социологии в Западной Европе и США / Отв. ред. Г. В. Осипов. М.: НОРМА-ИНФА, 1999.
5. Кули Чарльз Хортон. Человеческая природа и социальный порядок. М.: Идея-Пресс, 2000. С. 136.
6. Философия М. М. Бахтина и этика современного мира: Сб. науч. тр. Саранск, 1992. 112 с.
7. Хабермас Ю. Вовлечение другого: Очерки политической теории. М., 2000.

Е. А. Калистратова
Екатеринбург

СТЕРЕОТИПНОСТЬ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Проблема соотношения стереотипа и повседневности отнюдь не так тривиальна, как может показаться на первый взгляд. Само понятие «стереотип» обыкновенно сужается до «форм, в которых действия и мысли людей сводятся к простейшим схемам и реакциям». Однако мы уверены, что стереотипы не просто «закрепляют в людях элементарные связи поведенческих и мыслительных актов», но также являются одним из ведущих смыслов понятия «повседневность». Иначе говоря, повседневность можно рассматривать как стандартизированный и нормированный срез эмпирической жизни, мир правил, циклов и стереотипов.

Среди главных черт, которые характеризуют поведение и мышление человека, существующего в повседневном мире, А. Шюц выделял следующие черты: повседневное — это все то, что воспринимается как устойчивое, стабильное, постоянное, нормальное; а также то, что повседневная жизнь организована типологически. Восприятие личностей, идей, событий в рамках повседневности — это восприятие с точки зрения их типологической определенности.

Понимание жизненного мира и его конструирование опираются на накопленный личный опыт и усвоение опыта других людей. Благодаря этому происходит

типизация феноменов и упорядочивание нового опыта. Опыт возникает благодаря вниманию, которое человек уделяет ситуации. Сталкиваясь с похожей ситуацией, человек активизирует память и пытается решить проблему исходя из накопленных обобщений — это образование смысловых связей. Если обобщение получает дальнейшее применение, оно становится типизацией. Типизация не является абстрактным обобщением. Она прагматически ориентирована и состоит в том, чтобы выявлять актуальное значение положения дел исходя из множества их значений и оценок.

Главной формой отражения типичных схем опыта является язык, в котором объективировано большинство типизаций человеческого опыта. Привычки, как результаты повторения типизаций для решения проблем, образуют естественную установку. Как правило, человек интерпретирует мир так, каким он его знает. Эти интерпретации всегда имеют характер инструкций к действию: если положение дел таково, то я поступаю так-то. Благодаря своей применимости эти интерпретации становятся рецептами действий. Поскольку обыденная типизация сугубо прагматична, она формирует кратчайшие общепризнанные пути к достижению цели: «Стереотипное действие — всегда стратагема, отлитая в безупречную законченную форму».

Исследуя мир повседневной жизни, можно суверенностью сказать, что это мир, который складывался на протяжении веков. У повседневности свои глубинные тенденции, традиции, в ней складывается вполне определенное сочетание различных жизненных факторов, которое включает природный мир, условия быта, специфику межличностных отношений, ценностные предпочтения. Цикличность, повторяемость, повседневное воспроизводство традиционных способов взаимодействия со средой, а также способов деятельности и социальных взаимодействий, все это «плавно переходит в стереотипность». Стереотипы способствуют закреплению традиций и привычек. В их основе лежит осажженный опыт, передаваемый из поколения в поколение. Благодаря стереотипам, клише, общепринятым и общепонятным нормам повседневная действительность становится для человека предсказуемой и понятной. Поэтому можно сказать, что стереотипы становятся средством защиты повседневного мира человека, а также средством его самоутверждения.

Стереотип однозначен, он делит мир лишь на две категории: «знакомое» и «незнакомое». «Знакомое» становится синонимом «хорошего», а незнакомое — синонимом «плохого». Стереотипы выделяют объекты таким образом, что слегка знакомое видится как очень знакомое, а мало знакомое воспринимается как остро враждебное, т. е. стереотип несет в себе оценочный элемент.

Благодаря наличию повторяемости, стереотипности, общему пониманию поведенческих циклов, в которых задействованы многие люди, которые твердо знают свои «роли», человек способен достигнуть своих целей и воспроизводить свою жизнь каждый день. Стереотипы воспроизводятся применительно к конкретным ситуациям, корректируются и индивидуализируются ими. Конкретный контекст диктует конкретное прочтение стереотипа, специфический запас знаний, свойственных людям, участвующим именно в этой ситуации, преобразует формальный шаблон.

Стереотипы повседневной жизни — это условие коммуникации и важнейший момент взаимопонимания. Поведенческие матрицы и схемы понимания облегчают социокультурное взаимодействие. Единообразие форм делает сложный процесс многомерного общения прозрачным, ясным. Следует отметить, что мир повседневной жизни наполнен множеством моментов, которые «известны всем»: банальностями, клише. Это фоновое, латентное знание составляет живую ткань повседневности, является предпосылкой успешных контактов, оно как бы «подстилагает» все рационально сформулированные и осмысленные послания людей друг другу. Нерелексированные знания и установки, имеющие общую значимость, свойственны повседневности. Их можно считать незримой системой координат, которая никогда не выпускает индивида из своих крепких объятий, направляет его изнутри и постоянно корректирует его поведение.

Хотим мы этого или нет, но мир человеческих связей, человеческих взаимодействий функционирует на основе сложившихся традиционных схем, стандартов, стереотипов, которые зачастую трудней всего поддаются изменениям, как в силу их традиционности, апробированности, общепринятости, так и в силу скрытости их собственной природы. Эти стандартные типификации в случае попытки их изменения человеком как бы восстают, не подчиняются модернизирующим усилиям человека и, как правило, сами подчиняют его себе. Их сопротивляющееся возможным изменениям воздействие — это важная и неотъемлемая грань повседневности.

Н. С. Кожеурова, А. П. Каитов
Москва

ОСОБЕННОСТИ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ МОДЕЛИ ЮНОГО НАРКОМАНА

Если признать, вслед за И. Я. Лойфманом, что мировоззрение — это система обобщенных, ценностно-ориентационных знаний об отношении человека к миру (1), то возникает вопрос: каковы особенности мировоззрения личностей различного типа и людей разного возраста? Они, безусловно, есть, однако не задача философии — исследовать такие особенности, философия дает представление о человеке «среднестатистическому», то есть взрослому, как правило, мужского пола, состоявшемуся в профессиональном и мировоззренческом планах, **самостоятельным**. Но предметом нашего исследования, вследствие работы в педагогическом университете, является мировоззрение не «среднестатистического» человека, а человека юного, становящегося, чья личность только-только выкристаллизовывается, хотя через десять-двадцать лет именно нынешние подростки будут составлять опору и надежду государства.

Однако следует признать печальный факт: ввиду процессов глобализации наркотизм в последние годы не только бурно экспансируется в Россию после распада СССР, но и становится социальным институтом в полном смысле этого

слова. Социальные институты — это исторически сложившиеся, устойчивые и постоянно развивающиеся формы организации совместной деятельности людей, выполняющие общественно значимые функции и обеспечивающие относительно устойчивую социальную связь и отношений в рамках конкретной социальной организации общества. Так вот, как это ни странно, наркотизм — способ обеспечения четко работающих экономических, социально-психологических, культурных, демографических, криминальных и даже политических связей, которые в явной и скрытой форме учитываются и используются в современной России. Наркотоорговля, несмотря на свою противоправность, является, по признанию крупных экономистов мирового уровня (2), одним из главных элементов современной экономической системы во многих (даже цивилизованных) странах.

В Российской Федерации на рубеже веков произошла тяжелейшая ломка не только системы экономических, но и общечеловеческих ценностей, бросившая большинство россиян в состояние неуверенности и «бездомности личности». Наиболее уязвимым и восприимчивым звеном социума стало в этот период молодое поколение и особенно дети. В Москве, по данным, прозвучавшим на прошедшей в 2009 г. конференции «Профилактика наркомании в подростковой и молодежной среде», состоят на учете в наркодиспансерах 30 тысяч наркозависимых, из них 4 %, то есть 1 200 человек, несовершеннолетние, в их числе 204 ребенка, которым не исполнилось еще и 14 лет. В реальности же теневая наркомания, по тем же экспертным оценкам, составляет в столице от двухсот тысяч человек и выше. Цифры настолько внушительные, что требуют особого анализа.

М. К. Мамардашвили когда-то предупреждал, что распад социума начинается именно с «одичания сознания» (3) его членов, фрагментарности личностного мировоззрения. Поэтому мы и решили рассмотреть особенности мировоззрения тех юных москвичей, чьи тела и души уцерблены наркотическими веществами: с этой целью в рамки работы Научно-исследовательского института столичного образования ГОУ ВПО «Московский городской педагогический университет» были введены соответствующие социологические исследования. Вот что они показали.

Во-первых, мировоззрение состоявшегося человека системно, т. е. представляет собой целостность не противоречащих друг другу убеждений. Эти убеждения “подгоняются” друг под друга по принципу необходимости и достаточности, и получается, что мировоззрение стремится к целостности, законченности, замкнутости и тем самым защищает психику от сумбурности внешней информации, служит тем фильтром, который ослабляет, сепарирует информационный поток. Один любопытный социолог подсчитал, что на жителя небольшой деревни приходится в день около трехсот контактов, включая контакты со средствами массовой информации. Житель мегаполиса типа Москвы испытывает в день до трех тысяч контактов. Вот и считайте, может ли нормальный человек “вложить душу” в каждый из этих контактов, прочесть все выходящие в столице газеты или рекомендованные преподавателем книги — и остаться при этом нормальным? Мировоззрение — та вахта, фильтр, который отбирает только не противоречащее уже в него вошедшему. У детей-наркоманов признак системности отсутствует или

извращен, так как основой его взглядов на мир является псевдоцель — достижение удовольствия вследствие употребления наркотических или/и токсических веществ (серьезные наркологи считают, что это — одно и то же). Представления об эффективном отношении к природе, к другим людям, к самому себе подчиняются исключительно данной цели. При употреблении наркотиков страдает, конечно, не только душа, но и тело, вследствие чего средний срок жизни наркомана не превышает 5–7 лет, а средний срок жизни токсикомана — 2 лет (4). Доступность наркотиков, химических и токсичных веществ в нашей стране усугубляет ситуацию наркотизации, а следовательно, способствует прямо-таки физическому разрушению детей и молодежи.

Во-вторых, мировоззрение вбирает знания только обобщенные, т. е. верные для широкого класса явлений. Но для ребенка до 12 лет, по убеждению Ж. Пиаже и Л. С. Выготского (5), вообще очень трудно создать обобщенные, абстрактные понятия вследствие ограниченности личного опыта и возможностей абстрактного мышления в этом возрасте. Что уж тут говорить об абстрагирующих способностях ребенка, употребляющего разрушающие (необратимо разрушающие!) его мозг вещества. Юный наркоман живет в параллельной реальности, не будучи способным создать более или менее обобщенную картину своего собственного бытия.

В-третьих, мировоззренческие знания помогают нам ориентироваться в мире ценностей: “хорошо — плохо”, “вредно — полезно”, “красиво — безобразно”, “умно — глупо” и т. д. Фрагментарное мировоззрение юного наркомана вообще не может выполнять подобную функцию, потому и создает параллельную общечеловеческой систему ценностей, выражающую, кстати, вполне по-своему эффективный алгоритм поведения. Например, все наркоманы — вынужденно искусные манипуляторы, умеющие заставить близких и посторонних людей вращаться по их собственной орбите, даже если эти люди настроены по отношению к наркомании крайне отрицательно: их, наркоманов, наиболее жалко, им наиболее сильно хочется немедленно помочь, оградить, посочувствовать... Так возникает опасный социальный синдром созависимости (6).

Но главная специфика мировоззренческих сведений в том, что они определяют **отношение человека к миру**: к природе, к обществу, к самому себе, ведь каждый из нас — “зеркало и эхо Вселенной” и в то же время — уникальная часть мира.

Мировоззрение человека, будучи системой, имеет своеобразную структуру, то есть способ связи элементов внутри системы. Структура мировоззрения — это отношение человека к миру. **Как** человек относится к миру, такова и структура его мировоззрения. Способ, характер конкретного отношения задается особенностями, доминантами конкретного человека. Например, если в мировоззрении М. преобладает *ratio* (т. е. разум, интеллект), то его отношение к миру по преимуществу рационалистично, логично, и в структуре мировоззрения приоритетны законы науки (Л. Ландау). Такой человек мерой, “входным билетом” в свое мировоззрение будет считать пару: “логично — нелогично”. Если у Н. преобладает эмоциональный способ отношения к миру, то его мировоззрение более динамично, он склонен к интуитивному познанию, и воздействовать на его мировоззрение

чисто логическими доводами часто бесполезно, он пользуется критериями “интересно — скучно”, “нравится — не нравится” (идеал экзистенциализма). Если у О. преобладает в отношении к миру категория долга, то его мировоззрение мы называем ригористическим (“Обязан — значит, могу”, как А. В. Суворов). Наиболее распространены люди с мировоззрением смешанного типа. Встречаются среди нас и “пофигисты”, люди с неразвитым мировоззрением, на манер “черного ворона” из поэмы А. Вознесенского “Оза”. Они не утруждают себя множеством вопросов о своем отношении к миру, в этом плане им “все — мура” и “а на фига”. Зато отношение мира к ним очень заботит таких пофигистов, и, чуть только случается гладка не по шерстке, притворному мировоззренческому пофигизму приходит конец.

На ум приходит сравнение мировоззрения с бажовской малахитовой шкатулкой, потому что она, эта сказовая ценность, является одновременно и даром Хозяйки Медной горы, и заслугой Степана. Так и мировоззрение: его содержание складывается из того, что самовольно стучится в нашу психику извне, но обязательно сортируется, перерабатывается самостоятельностью селекционного мировоззренческого центра. Это и дар, и результат работы индивидуальной психики. Обобщенные “самоцветы” попадают в малахитовую шкатулку мировоззрения двумя путями.

В одних случаях человек самостоятельно обобщает личный опыт, сортируя ошибки и неудачи. Мировоззренческие ценности, полученные таким вот личным путем, выстраданные, любому человеку наиболее дороги, и трудно от них отказаться хотя бы потому, что они не с неба упали, а добыты собственными усилиями, ценой собственных переживаний и действий. Но ведь границы индивидуального опыта не позволяют человеку сильно “размахнуться” с обобщениями, поскольку личный опыт всегда конечен и достаточно однообразен. И ошибки у каждого идущего “своим путем” обязательно случаются. Не всякий готов учиться на своих ошибках и самостоятельно обобщать, мыслить.

В других случаях при обобщении человек вдруг натывается в чьих-то речах на суждения, полностью созвучные его собственным, и с удивлением замечает, что прожитый им вариант не уникален и ему есть с кем посоветоваться. Советчик может быть старше лет на пятьсот, а может быть и современником, и даже “бра-том меньшим”.

Обе эти возможности для юного наркомана сведены к минимуму. Дело в том, что, как считают практикующие наркологи, на возникновение наркомании не оказывают прямого воздействия ни генетика, ни уровень материального состояния, ни тип семьи, ни даже социальное окружение; все дело — в самом человеке (7). Только само «Я» может выбрать из множества способов приспособления к миру и его проблемам тот, который кажется ему наиболее легким, страусиным — спрятаться в песок, уйти от проблем. Эта модель поведения называется **инфантилизмом** и определяется незрелым, «рыхлым», детским мировоззрением наркомана любого возраста. Следовательно, ни рациональный, ни ригористический, ни эмоциональный, ни даже смешанный тип мировоззрения не является характерным для наркомана; его мировоззрение всегда = пофигизму, то есть сведено к элементарному минимуму. При этом основу мировоззрения составляют широко

распространенные в обществе мифы, а никак не рационализированные сведения. Например, неадекватные пространственно-временные представления наркомана характеризуются невозможностью жить в прошлом, настоящем и будущем, как у нормального человека, так как для наркомана прошлое — перечеркнуто, будущее его не интересует, а настоящее сводится к переживанию поисков наркотиков и боязни ломки. В «Я-концепции» юного наркомана часто присутствует представление о своей своеобразной исключительности в связи с тем, что наркоман относится к себе благосклоннее, чем к остальным, поскольку, с его точки зрения, «они-то не смогли, а я-то вот смог переступить».

Мировоззрение наркомана вынуждает его формировать и проявлять девиантные формы мироотношения, демонстрировать агрессивность и стремление к саморазрушению как приемлемые и **нормальные** формы поведения в социуме. В этом смысле, как это ни странно, «сознание первично», а поведение — вторично, ущербное мировоззрение — причина, а наркотизация — следствие. У человека, вовлеченного в наркоманию, все наоборот: его образ нездоровой жизни способствует дальнейшему разрушению сознания наркомана в целом и его мировоззрения — в частности: «существование предшествует сущности» (Ж.-П. Сартр) на этом этапе.

Очень важно то обстоятельство, что распознать начинающего наркомана, особенно в детском возрасте, не только необходимо, но и возможно. По заключению практикующих наркологов, у такого ребенка резко меняются настроение, алгоритмы поведения, скорость психических и эмоциональных реакций, их направленность и формы проявления, происходят изменения цвета кожи, белков глаз, размера зрачков и т. п. Но самое главное — это изменение языка в сторону сужения и специализации лексикона. В отличие от блатной лексики, лексиконы наркоманов варьируются как по регионам и возрастным группам, так и по типам употребляемых веществ, но, тем не менее, существует некая система наркоманских выражений, которая описана даже в Википедии. Каждый родитель и педагог должен просто-таки наизусть знать эту устрашающую симптоматику.

В заключение отметим, что внимание к проблеме наркотизма в нашей стране еще недостаточно, и требуются слаженные усилия многих социально позитивных институтов с целью купировать разрушающие последствия распространения наркомании вообще и детской наркотизации — в особенности.

1. Лойфман И. Я. Коммуникативные аспекты отражения и функции языка. // Ленинская теория отражения. Отражение и язык. Свердловск, 1980.

2. Койл Д. Секс, наркотики и экономика. Нетрадиционное введение в экономику / Пер. с англ. 2-е изд., испр. М., 2005.

3. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1990.

4. Ларионов А. В. Наркомания: Мифы. Смысл. Причины. Терапия. Екатеринбург, 1997.

5. Выготский Л. С. Вопросы детской психологии. М., 1989.

6. Завьялов В. Ю. Необъявленная психотерапия. М. — Екатеринбург, 1999.

7. Завьялов В. Ю. Указ. соч., Ларионов А. В. Вирус слабоумия: Концепция прецедентной психологии. Екатеринбург, 1997.

СИМВОЛ И МИФ В САМОПОЗНАНИИ

Специфика философского знания, в котором стержнем служат субъектно-объектные отношения а принцип научной объективности имеет специфическое преломление, побуждает особенно чутко вникать в проблему языка, с помощью которого данный мыслитель раскрывает свое видение предмета. Тем более актуален этот вопрос в философской антропологии (в широком смысле термина), ибо образ человека может конструироваться в ней из материала всей системы культуры, используя языки науки, религии, искусства, мифологии и др.

Изучая историю мировоззрения, мы зачастую переводим понятия, образы, символы, мифы, эзотерические термины или психиатрические казусы на язык философии, втискивая специфику человековедения и человековидения в формы рационального мышления.

Между тем, исследователи, которые чувствовали и в своем творчестве воплощали потребность и гносеологическую целесообразность постижения человека с помощью разных аспектов духовности — от Н. А. Бердяева и А. Ф. Лосева до Б. В. Раушенбаха и Ю. М. Лотмана призывали к объединению достоинств разных методов восхождения к человеческой сущности. Однако, такое когнитивное взаимодействие чревато категориальной диффузией, ибо каждый термин сопровождается смысловым шлейфом культурного контекста и, как хамелеон меняет окраску в зависимости от языкового ареала обитания. Такие слова как «дух», «бог», «любовь», «идеал», «добро» и «зло», «истина» и «святость», «жизнь» и «смерть», без которых не обходится ни один человековедческий опус, обретают своеобразный спектр смыслов в различных системах (религиозных, философских, психологических, в поэзии, фольклоре, быденном языке).

Мы предлагаем именовать их впредь понятия-символы. Методологическая потребность в использовании такого термина видится нам в том, что он позволяет воспринять языковой феномен данного качества как одной гранью ориентированный на научную конвенциональность, указывающий путь к определенным единодушно понимаемым значениям, а другой стороной раскрывающийся как художественный образ с его богатой ассоциативной и смысловой палитрой, прочитываемый индивидуально, вне рамок каких-либо канонов. То есть символ понимается здесь не в расширенном Кассиреровском смысле, не в глобально Лосевском, а ближе к тому, как трактовал его В. И. Колосницын через синтез образа и знака, подчеркивая эмоциональный заряд символа, который рождается из просвечиваемого в символе личностного смысла общечеловеческих ценностей.

Если же жанр произведения объединяет в себе психологическую интроспекцию, живой душевный трепет, глубину философских обобщений, религиозную традицию и литературную искушенность — мы имеем в виду знаменитые исповеди — многогранность образа человека и разноплановость решаемых задач диктуют воплощение идеи в совершенно своеобразном языковом материале, позво-

ляющем одновременно коснуться крайностей человеческой сущности, сохранить эмоциональность и задушевность интонации и при этом выйти на философские обобщения, воспарить над житейской конкретикой и случайностью, дотянуться до вечных и главных вопросов.

Использование символов в философии не ограничивается исповедальным жанром. Всюду, где речь идет прежде всего о нетленных ценностях, духовном подтексте явлений, закономерно обращение к символам как инструменту моделирования смыслов. Можно проследить тяготение к символам определенных методов философского познания, попутно указав их «точки соприкосновения» между собой, например экзистенциализм, философия жизни, богоискательство, толстовство, романтизм...

Каждое из упомянутых направлений в своем ключе нацелено на соотнесение реалий человеческого бытия с идеальным состоянием как целью, сущностью, предназначением Человека, стремление выделить «квинтэссенцию» жизни. Больше того, если рассматривать самоназвание этих направлений как некий символ, можно любое из них в известной степени распространить на все прочие. Лишь толстовство как внешний по отношению к содержанию ярлык выпадает из данного ряда, но по методу и установкам учение Льва Николаевича вполне вписывается в экзистенциализм. Последний мы понимаем в том расширенном толковании, какое находим у Н. А. Бердяева, для которого критерием принадлежности к этому направлению служит принцип восхождения к вечным и глобальным вопросам человеческого бытия через личность, через ощущение собственного «я». С этой позиции к данной номинации Н. А. Бердяев причисляет и А. Августина, и Б. Паскаля, и Я. Бёме, и Ф. Ницше, и С. Кьеркегора — столь разных, но таких страстных в своем философском поиске. Поэтому и экзистенциализм, и романтизм, и философию жизни можно рассматривать не только как философские школы, возникшие и существующие в определенных хронологических и социо-культурных рамках, но и как жанр философствования, созвучный родственным явлениям в мировой культуре, таким как импрессионизм (в буквальном переводе «чувственный смысл»), символизм (усматривающий духовную сущность за миром вещей и явлений), гуманизм (считающий человека и целью и исходной точкой познания, а его проблемы, чаяния, парадоксы бытия главным объектом исследования), романтизм с его соотнесением реальности и идеала, несводимости человеческой жизни к прозаическим реалиям и, может быть, даже сентиментализм реабилитирующий эмоции в качестве ценности и зеркала личностной сущности.

И всюду символ уместен и незаменим как носитель мысли и чувства, интуиции и стоящего за ней культурного потенциала, эвристического озарения и источника дальнейших вопросов. Так, например, Л. Н. Толстой, находящийся в весьма непростых отношениях с православной церковью и даже отлученный от нее, часто выражал заветные свои идеи в христианских символах — «Краткое изложение евангелия» (включенное издателем в 1992 году в сборник философских трудов классика под общим названием «Евангелие Толстого»), «Исповедь», «В чем моя вера?», многократно высказанная мысль, что без Бога в душе не может быть подлинной нравственности и т. д. Однако, эти термины, как и само слово «религия», надо понимать в текстах Льва Николаевича именно как символы:

« Истинная религия есть такое согласное с разумом и знаниями человека, **установленное им** отношение к окружающей его **бесконечной жизни**, которое связывает его жизнь с этой бесконечностью и руководит его поступками». То есть для личности, для души человеческой, интимно и субъективно, религия — не система догматов определенной конфессии, а в первую очередь сфера абсолютных ценностей, веры, движущая сила деятельности, достойной человека, то, что позволяет ощутить свою причастность к человечеству, культуре, и в этом смысле — к бесконечности. Бог для Л. Н. Толстого — человеческая сущность как идеал, недостижимый предел и вечная цель, совесть, смысл существования. Исповедь — модель самопознания, форма интроспекции, созерцание себя прошлого в зеркале настоящего.

Другой пример — понятие любви у Э. Фромма. Это не страсть, не симфония эмоциональных переживаний, не отношения полов, не привязанность к детям или последних к родителям, а некая «духовная способность», зрелая форма человеческого отношения к человеку. Но, как таковая, эта любовь есть символ, заключающий в себе все прочие ипостаси, она существует в человеческом духе неслиянно и нераздельно с ними. Квинтэссенция любви экстрагируется из всех ингредиентов, вобрав в себя приятие другого человека целиком, абсолютную ценность этой личности, самоотверженность и готовность к самопожертвованию, духовный резонанс, бескорыстную интенцию делать добро другому.

Символ рассчитан на активность сознания воспринимающего, он призван быть распродуман им в соответствии с интеллектуальным багажом, эмоциональным строем личности, актуализировав одновременно в едином аккорде различные значения и ассоциации к ним.

Итак, символ, как полисемантическая, смысломоделирующая, эмоционально насыщенная конструкция незаменима для постижения, фиксации и трансляции моделей субъектно-объектных отношений при центрировании взгляда именно на субъекте познания, деятельности, переживания своей самости и связи с миром. «Философия, — как подчеркивал Н. А. Бердяев, — есть любовь к мудрости, а любовь — страстное, эмоциональное состояние. Источник философского познания — целостная жизнь духа, духовный опыт... Страдание, радость, трагический конфликт — источник познания». Сегодня, когда идеологическая функция философии оказалась оттесненной на периферию общественного сознания, на передний план выходит ее непреходящая и неисчерпаемая роль организации диалога души с Духом, наведения мостов личности с Человечеством.

Символ в системе философского дискурса может быть представлен не только особым рода понятиями, но и разворачиваться в конструкцию мифа. Об этом писал классик отечественной семиотики А. Ф. Лосев. Хочется при этом подчеркнуть, что коль скоро речь зашла о месте и роли мифов и символов в жизни людей, необходимо отличать первичные мифы, рождающиеся и живущие в своей гносеологической нише по своим законам, миф как феномен прежде всего (хотя и не только) первобытного сознания, и миф как продукт сознательного, чаще всего индивидуального, авторского творчества с целью осмысления, трансляции, пропедевтики, укоренении в сознании и поведении людей определенных истин, ценностей, отношений, смыслов.

Первичные мифы нередко подвергаются на новом уровне развития сознания толкованию, переосмыслению, развертыванию, интерпретации в ином культурном контексте. В таком случае они приобретают функции и форму вторичных мифов со всеми их чертами и собственно символизмом, ибо первобытное мышление не знает переноса смыслов, «двойного дна» значений, оно цельно, буквально и фундаментально.

Религиозный миф, служащий для репрезентации иного ненаглядного мира, насквозь символичен, но многозначностью обрастает в основном за счет теологических изысков, например известные четыре смысла библейских текстов, когда за буквальным просвечивает аллегорический, за ним нравственный и, наконец, сверхсмысл аналогии. Поскольку религия задает установку восприятия мира как «текста» и «подтекста», для религиозных философов обращение к мифологическим конструкциям весьма органично.

По большому счету любая философия полна креативных мифов — здесь и «пещера» Платона, и «Град Божий» Августина, и сверхчеловек Ницше, и вечная женственность или богочеловечество В. Соловьева, и «колодец с драконом» из «Исповеди» Л. Н. Толстого, коммунизм, наконец. Не говоря уж о теории З. Фрейда, выстроенной из мифологических имен и терминов (Эдипов комплекс, Эрос, Танатос, нарциссизм...).

Обращение к мифу и символу вообще диктуется различными задачами философских построений. Это может быть потребность эмоционального воздействия на адресата, желание опереться на авторитет традиции, тупики, в которых оказывается чисто логическое рассуждение в силу парадоксальности человека и противоречивой действительности, зыбкость эмпирического фундамента, бедность категориального аппарата, а также включение художественного мышления в ткань философского повествования.

Так Л. Н. Толстой прибегает в «Исповеди» к мифу о человеке, пребывающем между двумя безднами, для выражения своего душевного состояния, в котором пульсируют и страх смерти, и прорыв к его преодолению, и предчувствие хрупкости этого душевного равновесия, и вечный путь, потому что в поиске истины и совершенства невозможно остановиться. Субъект и объект самопознания постоянно меняются местами нарастают порядки рефлексии, окончательного результата быть не может, есть бесконечный процесс.

Данный сюжет преподносится читателю как сновидение, дабы избежать таким образом жесткости категориального каркаса и задать ассоциативно-символический тип восприятия, соответствующий сути авторского мироощущения. Поставив точку в этом произведении Л. Н. Толстой продолжал искать, сомневаться, терзаться, работать над собой. В самопознании могут быть только открытые модели, в одну душу нельзя войти дважды.

Содержание символа (в том числе мифа-символа) более вариативно, чем форма. В зависимости от актуальной культурной потребности могут высвечиваться различные смыслы, в том числе и не заложенные в оригинале. Ярким примером такой смысловой трансформации может служить приложение платоновского мифа о пещере, тенях и прикованных людях к иллюстрации роли телевидения в современном обществе в книге С. Г. Кара-Мурзы «Манипуляция сознанием».

Необходимо, однако, отличать сознательное использование мифа как семантической формы философского произведения или его фрагмента от весьма многочисленных и популярных сегодня примеров мифологического мышления, претендующего на альтернативу науке, отвергающих в своей области ориентацию на объективные законы, корреляцию с другими областями научного знания, формальной логики и практики. Одним из главных отличий такого рода духовных «выкидышей» познания от философской символики и мифологем состоит в том, что первые не видят отличия мысленной модели от реальности, отождествляя свой креатив с действительностью, что возвращает их в лоно первобытного или канонически-религиозного мышления. Эзотерические казусы, астрология, всякого рода магия, псевдонаучные «открытия» удивительных свойств воды (якобы изменяющей свою структуру от человеческого биополя), попытки дилетантов радикально переключить историческую хронологию или видящих повсюду следы вмешательства инопланетян — примерам несть числа и мы далеки от намерений их реабилитации.

Еще менее приложимы высказанные здесь тезисы к политической мифологии и всякого рода НЛП, нацеленные на манипуляцию сознанием и рассчитанные как раз на мифологический тип мышления. Это отдельная тема за пределами нашего объекта.

Однако обращенность философии к личности и потребностям современного человека — потребности самопознания, душевного общения и духовного роста, обретения смысла своего существования, преодоления страхов, одиночества, растерянности — побуждают гибко использовать накопленные мировой культурой пути и формы постижения человека как макро и микрокосма.

1. *Лосев А. Ф.* Миф. Число. Сущность. М. 1994. С. 216; *Лотман Ю. М.* В точке поворота. Доклад на конференции «А. Блок и русский символизм». Тезисы докладов, Тарту, 1991; *Раушенбах Б. В.* На пути к целостному, рационально-образному мировосприятию // О человеческом в человеке. М. 1991. С. 26–31.

2. *Колсницын В. И.* К определению природы «религиозного искусства» // Социальные функции искусства и религии. Свердловск, 1976. С. 32–33.

3. *Бердяев Н. А.* Самопознание. М., «Книга». С. 104.

4. Евангелие Толстого. Избранные религиозно-философские произведения Л. Н. Толстого. М., 1992.

5. *Толстой Л. Н.* Что такое религия и в чем сущность ее // В чем моя вера? Тула, 1989. С. 204.

6. *Фромм Э.* Искусство любить. СПб., «Азбука-классика», 2008.

7. *Бердяев Н. А.* Самопознание. С. 94.

8. *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. М., 2008, Знак. Символ. Миф. М., МГУ, 1982. Логика символа. В кн. А. Ф. Лосев. Философия. Мифология. Культура. М. 1991.

9. *Рабинович В. Л.* Исповедь книгочех, который учил букве, а укреплял дух. М., «Книга», 1991. С. 73.

10. *Кара-Мурза С. Г.* Манипуляция сознанием. М., 2001. С. 298–299.

БИОЭТИЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА: ПРЕДПОСЫЛКИ И ОСОБЕННОСТИ

В последнее десятилетие в российском обществе наблюдается заметный рост интереса к проблеме отношения человека к животным. В г. Екатеринбурге существует две организации занимающиеся защитой животных.

Екатеринбургские организации «Зоозащита», «Благотворительный фонд помощи бездомным животным» относятся к обществам, выступающим за благосостояние животных, их этические установки более традиционны, чем у обществ защищающих права животных. Интересным представляется понять, какие этические мотивы поддержки подобных обществ существуют в российском обществе.

Первое общество защиты животных появилось в Лондоне в 1824 г. — Общество по предотвращению жестокости к животным, под покровительством королевы Виктории. Королева Виктория была яркой противницей вивисекции, считая ее вредной для нравственного чувства подданных. К тому же, она разделяла мнение, что человек, наделенный самым сильным качеством — разумом, должен проявить снисходительность к существам, не обладающим этим сокровищем. Российское общество защиты животных было основано в 1865 г., императорская фамилия покровительствовала обществу на протяжении всего его существования. В основном общество ориентировалось в своей деятельности на западноевропейские этические образцы. Викторианское представление об этике долга, российским обществом в значительной мере утрачено уже в 20-х гг. XX века.

В советской России возобладала иная этика, в том числе в отношении к животным. Советский человек позиционировался как «хозяин» или, точнее, повелитель природы, в силу чего вопрос о моральном отношении к животным снимался. Этическая позиция относительно животного мира, по сути, возвращалась к картезианской, предполагавшей, что, поскольку животные не наделены чувствами и сознанием, они представляют собой «живые машины» и у людей нет нравственного долга перед ними. Картезианская идея о «живых машинах», легитимизировавшая проведение жестоких экспериментов над животными, вполне соответствовавшая большевистской программе переустройства общества по законам разума, и активно использовалась на протяжении всего существования советской власти. С другой, стороны, конечно же, нельзя не принимать в расчет, что выведение животного мира из области морали в советском государстве сосуществовало со специфическими моральными теориями относительно человека и грубым нарушением прав человека в практике. Мы не рассматриваем проблему соотношения морального статуса животного с моральным статусом человека более подробно лишь в связи с ограниченностью места.

Культ науки в ее естественнонаучном варианте был важной частью советского мировоззрения. Естествознание, представляемое как самая рациональная научная

сила, приносило очевидные плоды. Научные успехи подавались как сущностная черта советского строя, поэтому, хотя жестокость опытов над животными и была формально выведена из области морали, неудавшиеся эксперименты, приводившие к гибели животных и экологическим катастрофам тщательно скрывались. Животное представлялось всего лишь материальным средством для достижения высших целей советского общества, и постановка этической проблемы, сверх материальной ценности отвлекала бы от таковых целей.

Любопытно, что на фоне выведения животного из сферы этики, в СССР распространилось такое явление как живой уголок. Живой уголок, предназначался для знакомства с природой советских детей. Он неестественен, лишен цвета, запахов и звуков природы. Животное насильно изымается из природы и помещается в клетку, это не наказуемо, наоборот поощряется. Природа расчленяется, переустраивается, пересоздается в соответствии с новыми принципами. Само словосочетание «живой уголок» — указывает на место живой природы относительно советского общества: на ее отделенность от человеческого мира, а также на фрагментарность мировосприятия. Живой уголок — первая лаборатория для нового поколения исследователей-естествоиспытателей. При живых уголках часто составлялись зоологические коллекции, экспонаты которых приходилось убивать, высушивать или фиксировать специальными препаратами. Лишение жизни оправдывалось научной целью. Еще одной целью живого уголка привить «любовь» к природе, которая понималась как бережное отношение к ресурсам страны.

В Советском Союзе не существовало обществ защиты прав животных. Однако в 1954 г. возникает первое в СССР движение в защиту животных. Внешне соглашаясь с официальной позицией о месте и роли животных, «усилиями Антоновой Е. А. и Ватагина В. В. на базе Московского отделения Всероссийского общества охраны природы открывается секция по охране животных. Секция не финансировалась государством и держалась на деятельности добровольцев» [1]. Силами секции удалось подготовить проект, регламентирующий эксперименты над животными, в результате были приняты «Правила проведения работ с использованием экспериментальных животных».

Для советской этико-философской мысли 80-х гг. XX в. изучение морально-го отношения к животным начиналось с обращения к классиками европейской философии, писавших о правах животных, особенно к И. Бентаму, А. Швейцеру, Т. Ригану, Р. Райдеру, П. Сингеру [2]. Собственная российская дореволюционная традиция оставалась неизвестной. Позднее, в 90-е гг., Т. Н. Павлова (1931–2007) создает первый учебник по биоэтике для школ и вузов, посвященный правам животных, одобренный Министерством образования. Т. Н. Павлова добилась создания комиссии по биоэтике при Российской Академии Наук, а также внедряла альтернативы использования животных в учебном процессе.

Постсоветское российское общество продолжает находиться в стадии трансформации. Советское отношение к животным ушло, новое формируется. Основной комплекс воззрений западных философов писавших о правах животных в достаточной степени освоен, все больший интерес проявляется к собственной дореволюционной правозащитной традиции. «Вита» — крупнейшее российское общество по защите прав животных ведет работу по восстановлению и распро-

странению дореволюционных отечественных источников. Однако для массового человека представление о правах животных, в том числе, о моральных правах животных остается чем-то экзотичным.

Современный россиянин, как правило не испытывает долга ни перед человеческим обществом ни перед живой природой. Категория долга отодвинута на неопределенный срок. Нельзя вынести в качестве основного мотива поддержки организаций по защите животных и заботу о благе души, хотя и такое встречается. Сами организации, привлекая сторонников, не упирают на этот аргумент, т. к. подобное показалось бы морализаторством, чего не переносит современный человек с его установкой на релятивизм, иногда доведенный до субъективизма. В отличие от западного человека, который сейчас гораздо больше заботится о защите прав, как принципов, россияне зачастую пребывают с искаженным представлением о силе права и о действующих нормах. Авторы статьи, проводя полевые исследования в г. Екатеринбурге выяснили, что большинство опрошенных нами имели слабое представление о законодательстве РФ касающегося животного мира.

Интересным, представлялся, что часть респондентов (более 2/3) были уверены в существовании в городе муниципальных приютов для животных, что не соответствовало действительности. Необходимость защиты животных признавалась подавляющим большинством опрошенных. Основным мотивом помощи животным у опрашиваемых выступала *жалость* к домашним животным.

Внимание к проблеме отношений между человеком и животными акцентируют СМИ, западные звезды (Моби, П. Андерсон, П. Макартни, Б. Бардо и др.), активное распространение вегетарианства. В г. Екатеринбурге любопытную позицию занял 4 канал, в новостных программах которого с периодичностью появляются сюжеты, связанные с защитой животных, а также рубрика находок в «Утреннем экспрессе», где сообщаются сведения о пропаже — находке животных. Активное участие группы «Чайф» в создании приюта для бездомных животных сыграло свою роль в том числе.

Рост сторонников защиты животных в современной России происходит, прежде всего, путем расширения участия в благотворительности по отношению к зоозащитным и природоохранным организациям. Это частично объясняется, тем, что такой путь представляется наиболее простым. В частности, он не требует борьбы за изменение, как общественного мнения, так и законодательства в отношении этического статуса животных. К тому же, отчасти, такой выбор объекта благотворительности связан с тем, что помощь животным представляется более легко осуществимой, нежели помощь людям: при меньших затратах, наглядность результата выше. Кроме того, сказывается свойственное для России в данном вопросе нежелание планировать отдаленное будущее, ставить стратегические цели — такие как изменение этических и правовых норм, что приводит к возникновению преимущественно разовых акций и краткосрочных проектов.

1. Павлова Т. Биоэтика. М., 1997. С. 35.

2. См., например, статью Игнатовской Н. Б. Отношение к животным как проблема нравственности / Этическая мысль: Науч.-публицист. чтения. М., 1988. С. 220–237.

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ОБРАЗА РЕКИ В МИФОЛОГИИ

Природные объекты (реки, горы, источники и т. д.) всегда привлекали внимания человека, который рассматривал их как нечто живое, зачастую наделяя их человеческим обликом и человеческими качествами. Вполне естественно эти представления нашли отражения и в мифологии, традициях, праздниках, а так же в искусстве и литературе различных культур. Целью данной статьи является рассмотрение образа реки в мифологии некоторых культур. По мнению автора, образ реки стоит рассматривать через онтологическую ценность реки.

Одним из направлений, которое поможет более подробно рассмотреть онтологическую *ценность реки* является ее характеристика как *динамической системы*, изменчивость которой является ее сущностью. Для оседлого представителя древней речной цивилизации река, являясь предпосылкой земледелия и оседлости, не только окружающий их мир на верхний, средний и нижний сакральные миры, но и объединяет их. Так, мифы многих народов изображают реку (космическую, мировую) как берущую начало на небе или под землей, но протекающую по всем и тем самым соединяющую все миры. Река, таким образом, становится символом динамики и становления, но вместе с тем и источником стабильности и порядка. Так жизненные циклы речных цивилизаций во многом определяются разливами реки приурочены к биоритмам реки.

Образ реки в менталитете многих народов представляет собой *границу миров*. Это один из наиболее сильных образов коллективного сознания, проявившихся затем и в социальной жизни, поскольку границы между многими государствами проходили и проходят по берегам рек. Как правило, за рекой начинается другой мир, чужая культура и часто они предстают как враждебное. Река в таком понимании никогда не бывает периферийной, она в этом смысле всегда эпицентр. Это как раз и отличает образ реки от моря или океана, они слишком бескрайны и абсолютны. По сравнению с морем и океаном река носит более исторический характер, более антропологизирована.

Онтологическая ценность реки, как границы миров прослеживается в мировоззрении различных культур. Например, в античной мифологии встречается сопоставление реки с границей мира живых и мертвых, переправу, через которую осуществляет старый Харон. Священная река Стикс, протекающая через Аид, оказывается связанной с самим временем, которое необратимо. (Причем следует отметить, что река Стикс является выдуманной, а не прототипом какой-либо реальной реки Греции) Еще одним примером тому может выступать река Вайджарани (Вайтарани, Вираджа с др.- инд. «переносящая, переправляющая») в индийской космогонии разделяющая миры живых и мертвых питающая энергией священные воды Ганга. В своей статье, московский ученый Серебряный С. Д., пишет: «Вираджа — река, протекающая в царстве бога смерти Ямы. Пураны описывают ее как бурный и зловонный поток, полный крови, костей, волос и разной

нечисти. Преодолеть ее человек может, только держась за хвост коровы, которую он при жизни подарил брахману» Великий Нил, как в мифологии, так и в реальности является границей мира мертвых и живых. Известный египетский миф повествует о том, «что когда Ра покинул людей и вознесся на небо, богиня Маат установила новый миропорядок. Отныне и навсегда земной шар со всех сторон окружала цепь высоких гор, поддерживающих небесную реку Нут, и по небесной реке боги во главе с Ра стали перевозить Солнце с востока на запад; а ночью ладья по подземному Нилу, протекающему через Дуад, возвращалась с запада на восток, к месту восхода и воссияния светила» В древнеегипетской «Книги Амдуат» (т. е. «Того, что в Дуате», в загробном мире) подробно описывается это путешествие солнечного бога. Днем Ра плывет, освещая землю, по небесному Нилу в барке Манджет, вечером подплывает к вратам преисподней, и, пересев на ночную барку Месектет, плывет со своей свитой по подземному Нилу, однако Апоп, желая воспрепятствовать плаванию Ра и погубить его, выпивает воду Нила. Между Ра и его окружением и Апопом начинается борьба, победа в которой всегда остается за Ра: Апопу приходится изрыгнуть воду обратно. Ра же продолжает свой путь, что бы утром опять появиться над Египтом. Безусловно, интересен, тот факт, что «топография» подземного Нила напоминает карту земной долины Нила, хотя различные его места оказываются, населены чудовищами, с которыми Ра порой приходится сражаться. Как известно, все гробницы были расположены на противоположной стороне Нила, а в погребальный ритуал входил процесс перемещения по реке, на ладье, мумии усопшего до заупокойного храма.

Широко распространена в разных культурных традициях идея четырех сторон света, которые задают структуру пространства. «В индуизме четыре реки рая текут с горы Меру, образуя горизонтальный крест земного мира и соотносясь с четырьмя элементами, с четырьмя фазами циклического развития, четырьмя эпохами (югами)» (Серебряный С. Д. Вайтарани // Мифы народов мира. В 2 т. М., 1998. Т. 1. С. 209).

Река в ряде мифологий, прежде всего шаманского типа, в качестве некоего «стержня» вселенной, мирового пути, пронизывающего верхний, средний и нижний миры, выступает так называемая космическая (или мировая) Река. Иногда ее составной частью бывает символически переосмысленная реальная главная река данного региона. «Примером космической реки может служить эвенкийская Мумонги хокто бира («водяная дорога — река»). В ее верховьях (в верхнем мире), в болотистом месте с обильными пастбищами живут души оленей, служащие источником продолжения человеческого рода; вдоль среднего течения реки (в среднем мире), обитают живые люди и животные, в низовьях помещается мир мертвых, куда шаман провожает души умерших» (Рак И. Мифология Древнего Египта. Екатеринбург, 2007).

Стоит отметить, что река во многих культурах оказывалась, связанна с познанием и самопознанием. Неутомимая вода — буддийский символ бурного потока бытия. С другой стороны, прозрачность спокойной воды символизирует созерцательное восприятие. В легендах и фольклоре озера — двухстороннее зеркало, разделяющие естественный и сверхъестественный миры. Божества озер и источников, традиционно юные и обладающие даром пророчества и целительства. Ми-

фические реки и источники, часто несут в себе либо живую, либо мертвую воду, которая может изменить судьбу человека. Живая вода небесных колодцев — амрита, по сказаниям индоевропейских племен, наделяет дарами высшей мудрости и предвидения. Упиваясь ею, боги и девы судьбы ведают все прошедшее, настоящее, будущее и изрекают свои непреложные приговоры, чему быть и не быть. От небесных родников, текущих в царстве бессмертных владык, эта вещая сила была перенесена на земные источники. Воды источников, где обитали античные наяды — нимфы ручьев и родников, имели очистительные и прорицательные функции. Вместе с тем возникли гадания по воде. В среду на первой неделе великого поста ходят на Руси к родникам и речкам, прислушиваются — как шумит вода, и по ее шуму заключают о будущем лете; если вода шумит, как мельничный жернов, то ожидают летом больших гроз. 30 ноября прислушиваются у рек, озер и колодцев и по шуму и по тишине воды заключают о предстоящей зиме: будет ли она тихая или суровая, с бурями и сильными морозами; а в августе примечают колебания воды и по этому судят о характере будущей осени и зимы: если гладь воды не колышется ветрами, то осень будет тихая, а зима — неметельная. Яркий пример, так же можно найти и в скандинавской мифологии; из-под трех корней мировой ясени Иггдрасилли, идущих в небо, ад и страну великанов, вытекает по священному источнику; возле источника у небесного корня собираются боги определять непреложные судьбы вселенной. В водах источника у корня великанов таится высокая мудрость; за единый глоток этого напитка Один отдал в заклад свой глаз. «Норны явились под ясенем Иггдрасиль, у этого ясеня находится источник Урд, от названия которого получила свое имя первая из норн. Имена их переводятся как Урд — Прошлое, Верданди — Настоящее, Скульд — Будущее» (Эрмин В. Г. Индуйтская мифология // Мифы народов мира. В 2 т. М., 1998. Т. 1. С. 536).

Важно заметить, что еще одной ценностью онтологического осмысления реки является рассмотрение ее как *потока времени*. В свойствах воды как первостихии есть особо отличающее ее — текучесть: «Все реки текут в море, но море не переполняется: к тому месту, откуда реки текут, они возвращаются, чтобы опять течь» (Еккл. 1: 7). Текучая или движущаяся вода, вода — поток, имеющая определенную форму (русло), т. е. река — буквальное материальное воплощение идеи движения, изменчивости. Но изменчивость измеряется временем, образ реки есть метафора времени. Гераклит ввел в философию образ реки, потока, течения, благодаря которому он делает ясной сложнейшую мысль об изменчивости и становлении бытия. «В одну и ту же реку нельзя войти дважды» (Топоров В. Н. Река // Мифы народов мира. В 2 т. М., 1998. Т. 2. С. 374).

В античной мифологии, по Аиду несут свои воды реки Коцит и Ахеронт, там струится дающий забвение прежней жизни подземный источник Леты, «река в царстве мертвых, испив воду которой, души умерших забывают свою былую земную жизнь. Согласно сообщению Павсания вблизи пещеры Трофиния пришедшие спросить знаменитый оракул предварительно пьют воду из двух источников: Леты — забвения, чтобы забыть о заботах и волнениях, и Мнемосины — памяти, чтобы запомнить услышанное и увиденное в пещере» (Скандинавская мифология. С. 539). Реки носят облик мрачного, холодного царства мертвых и

вызывают священный ужас, однако, символизируют и могущество, неотвратимость времени, смерти, судьбы. В тоже время стремление управлять энергией реки с древности было заветной целью человека. Повернуть реки вспять означало победить время, укротить судьбу и бросить вызов природе. Так, в мифе об одном из подвигов греческого героя Геракла говорится о том, что герой Эллады заставил подчиниться себе воды двух рек Алфея и Пенея, направив их расчищать конюшни царя Авгия.

Река как препятствие и преодоление героем реки аналогично подвигу. Зачастую преодоление реки рассматривается как совершения героем не физического, а нравственного подвига. В мифопоэтической традиции только герой может преодолеть препятствие в виде реки, его соратники или соперники либо отказываются переплывать, либо погибают. При этом ощущение подвига может быть усиленно неумением героя плавать. В подобном случае героя непременно ждет необыкновенное спасение — например, река сама вынесет его на берег, или расступится, или спасет чудесный помощник, а может быть, с помощью волшебной силы, герой сразу перенесется на противоположный берег.

Вместе с тем вода часто символизировала угрозу для человека. Повсеместное распространение получила шумерская мифологема о всемирном потопе. Тема потопа встречается во многих мифологиях, например в греческом варианте «... люди были уничтожены Зевсом, царем богов... Мстительное божество воспользовалось для очистки Земли всеобщим потопом. ... В этом потоке погибло все человечество, за исключением нескольких людей, бежавших на самые высокие горы» (Фрагменты ранних греческих философов. — М., 1999. С. 109). По этой легенде люди медного века совершили много преступлений. Надменные и нечестивые, не повиновались они богам-олимпийцам. Громовержец Зевс прогневался на них и решил послать на землю такой сильный ливень, что бы все было затоплено. Зевс запретил дуть всем ветрам, лишь влажный южный ветер Нот гнал по небу темные дождевые тучи. Постепенно вода покрыла всю Грецию. Спасая среди этой общей гибели — Девкалион, сын Прометея и жена его Пира. По совету своего отца Прометея, Девкалион построил огромный ящик, положил в него съестных припасов и вошел в него со своей женой. Греки верили, что потоп длился девять дней и ночей. Когда ливень, посланный Зевсом прекратился, Девкалион и Пира вышли из ящика и принесли благодарственную жертву Зевсу, сохранившему их среди бурных волн. После чего Гермес, посланный к Девкалиону Зевсом, исполнил просьбу Девкалиона о населении Земли людьми.

В то время как горы, леса отделяют друг от друга, река и водное пространство сближает и расширяет кругозор. С давних пор она служила самым лучшим транспортным путем и зимой и летом (причем зачастую более дешевым и более быстрым). Примером тому могут служить Великий шелковый путь, путь из Варяг в греки и множество других водных дорог.

Богатство, образ Великой реки становится и символом культуры проживающего вблизи нее народа. В этом отношении река выступает и ценностью живущего вблизи нее народа, этноса, нации. Река становится предметом гордости народа, тем самым, способствуя его консолидации. Известно огромное количество гимнов, песен, мифов посвященных воспеванию плодородной и живительной

силы воды. Не раз приходилось слышать «Волга — матушка», «Дон — батюшка». Очень распространено отражение название реки или водоема в названиях городов и других поселений. Писатели, музыканты и художники не раз обращались к мотиву реки в своих произведениях. Следует отметить, что образ реки не потерял своей значимости и в настоящее время.

1. Тахо -Годи А. Л. Лета // Мифы народов мира. В 2 т. М., 1998. Т. 2. С. 51.

2. Кун Н. А. Мифы и легенды Древней Греции. М., 1987. С. 23.

Н. В. Лабунец

Тюмень

ОНОМАСТИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО РУССКОЙ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Ономастическое пространство современной языковой повседневности, языка обыденной жизни, многогранно и многомерно. Стихийное номинативное творчество, высвободившееся из-под тоталитарного контроля государства, способствовало не только активизации старых структур, но и воссозданию практически новых ономастических сегментов. Среди них — массовые именованья потребительских товаров, названия компьютерных игр, музыкальной продукции, коммерческие, рекламные имена, ник-неймы и т. д., наполняющие новым содержанием «языковое существование мира» и тем самым преобразующие грани языковой повседневности.

Различные лингвофилософские концепции рассматривают реальный и вербальный мир как явления, сопряженные через посредство языковых игр — неразрывно связанных «жизненных» и коммуникативных практик. В лингвистике «игра» понимается как «обыгрывание» формы речи (семантического наполнения, звукового содержания, грамматической и т. д. структуры слова), которое способствует созданию особой экспрессии текста. Языковая игра, направленная на создание комического эффекта, традиционно присуща языку повседневности, где креативная составляющая деятельности начала проявляется как способ вербального преобразования мира. В живой разговорной речи наглядно демонстрируется ономастическая, особенно антропонимическая, игра, в результате которой индивидуализирующее, единичное, имя наделяется функциями характерологической категории. С 90-х гг. процесс деидеологизации общественной жизни обозначился и на уровне имен собственных: на страницах газет, относящихся к официальным СМИ, стали появляться ранее не допустимые антропонимические аббревиатуры в именовании политических деятелей страны: БАБ (Борис Абрамович Березовский), ЕБ (Ельцин Борис), ВВП (Владимир Владимирович Путин) и др., которые воспроизводили целый шлейф достаточно прозрачных ассоциаций, создающих определенный настрой в восприятии текста.

Социокультурная ситуация рубежа веков способствовала нарастанию в речи процессов либерализации, активизирующих игровое начало в самом языке. Но-

вые речеповеденческие стандарты, появившиеся в результате социокультурных преобразований общества, обусловили явления, изменившие «языковой вкус» эпохи. Русская языковая повседневность, все менее сдерживаемая строгими стандартами норм и кодификаций, встраивается в ситуацию, которую Н. А. Купина характеризует как «речекультурный карнавал».

Дух карнавала в полной мере присущ современному ономастикону, где имя-маска появляется для того, чтобы скрыть истинные намерения его создателя, чтобы скрыть «истинное лицо» рекламируемого товара. Яркая палитра номинативных средств, новые словообразовательные возможности, использование специальных графических включений раскрашивают действительность, создавая ощущение языкового праздника. Как карнавал имен воспринимается совокупность названий некоторых фирм Тюмени, например, частных гостиниц — *Астория, Атлантик, 3452, БИЦ, Соловьиная роща, Аэрома, 111номерoff, Hotel888, У Переправы, 13 этаж, Тюменочка* и др. Еще более впечатляют названия магазинов, ресторанов, баров, клубов (*МарТ, ОкеанО, Сибирский мелодфон, Яркий сибиряк, Романтик, ВЕЗИт, ВераНика, Абшерон, Ермалаевъ*) и т. д. «Карнавальные» онимы становятся фактом повседневной жизни, отражая ономастическую полифонию, иллюзию языковой свободы. На практике карнавальная языковая свобода оборачивается лингвистическим нигилизмом, лингвистической вседозволенностью.

Карнавализация языкового пространства ощущается и в «переворачивании» структур официальной топонимии города: «высокие» именованья переходят в разряд «низких». Инверсия осуществляется различными способами, например, за счет привязки «высокого» названия к «низкому» объекту. Так, прилагательное «*обкомовский*», входившее ранее в название площади, сквера («*Обкомовская площадь*»), «*Обкомовский сквер*», стало частью официального названия пивного бара («*Обкомовская столовая*»). Другой способ «переворачивания» социальных смыслов, заложенных в официальной советской топонимии, заключается в своеобразном «обволакивании» старого советского топонима новыми названиями, заключающими в себе совершенно иную культурную информацию. Так, именование одной из основных в г. Тюмени улицы — «*Ленина*» — до сих пор сохраняется, но имеет второе неофициальное название (включенное как параллельное в дорожные указатели) «*Спаская*» (бывшее название, до 1922 г.). Кроме того, название улицы «*Ленина*» оказалось вовлеченным в круг новых номинаций. Часть бульвара («*Первомайского*»), примыкающего к указанной улице, стала называться бульваром *Сибирских Кошек*. В живой речи соседство двух названий оборачивается комическим эффектом (ср.: «*Встретимся у Кошек, к Ленина ближе*» или шутл. «*Между Кошками и Лениным на скамейке*»).

Втянутыми в ономастический карнавал со своеобразной инверсией смыслов оказываются не только советские названия, но и старые церковные, исторические именованья. Топонимическая игра, в которой активно участвуют городские «обыватели», в пространстве Тюмени разворачивается вокруг названий мостов, поэтому рядом с *Исторической площадью* оказывается *мост Влюбленных* (новое официальное название). В стиле настоящего карнавала несколько лет назад в местных и центральных СМИ развернулись дискуссии по поводу названия моста,

примыкающего к *Никольской площади*. Речь шла о названии моста именем *Робинзона Крузо*. Сторонниками робинзоновской версии были созданы настоящие топонимические легенды, шиты костюмы, поставлены видеосюжеты, призванные доказать реальность пребывания в Тюмени героя известного литературного произведения. Подобный сюжет дает возможность проследить, как на уровне повседневности через слово, через топоним переплетаются реальное и вымышленное, воображаемое пространства.

Т. А. Логиновских

Екатеринбург

СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВО КАК ЕДИНСТВО И ПРОТИВОРЕЧИЕ УТОПИЧЕСКОГО И РЕАЛИСТИЧЕСКОГО

Общество как целостность понимается исследователями в форме системного образования, состоящего из элементов подсистем, главные из которых образуют основные сферы жизнедеятельности человека. Это та реальность, которая существует как явление видимое, очевидное, «это наличное бытие как сущая определенность». Исходным в понятии «реалистическое» является определение реальности, сформулированное Г. В. Ф. Гегелем в «Энциклопедии философских наук»: «качество как сущая определенность в противопоставлении содержащемуся в нем, но отличному от него, отрицанию, есть реальность» (1). Реалистическое — действительное, конкретно значимое наличное бытие, жизненный сплав сущности и явления. Рассмотрение и «узнавание» общества только посредством категории «реалистическое» будет далеко не полным, если за видимым наличным бытием мы не увидим скрытые, неадекватные, иррациональные, ложные связи и отношения, принципы нецелесообразной социальной организации во всех жизненно важных сферах человека. Этот невидимый мир социального бытия и сознания можно назвать утопическим. На наш взгляд, определить границы утопического представляется весьма трудной задачей. Существующие альтернативные дефиниции понятия «утопии», широкий разброс мнений относительно инвариантного содержания утопии, ее функций и роли в историческом процессе свидетельствуют о неоднозначности данного феномена.

Сущность утопического мыслители прошлого сводили к социально-политическим проектам, к желаемым образам будущего идеального общества. Но утопию, утопическое необходимо рассматривать и как свойство сознания, как продукт определенного типа знания, специфического видения человеком окружающего мира. Утопия может рождаться и в лоне науки, и в сфере искусства, и в области философии, и внутри других форм общественного духа. Суть утопии обнаруживается путем отнесения содержащегося в ней идеала к реальности.

По мнению профессора Мартишиной Н. И., утопию можно рассматривать в аспекте конструирования реальности в познании. И это новый философско-гно-

сеологический подход к пониманию природы утопического, коррелирующий изначальное содержание категории в соответствии с развитием и накоплением социально — гуманитарного знания. Мы вполне разделяем позицию автора в том, что конструирование — это достройка в гносеологическом образе воспроизводимого объекта. Термин «конструирование», по мнению Мартишиной, «сближается с понятием творчества. Но магистральной линией определения творчества является трактовка его как созидания нового, «вызывания к существованию»; таким образом, творчество связывается с возникновением хотя бы относительно новым результатом» (2). В природе утопического конструирование нового результата в самых различных модификациях и формах является инвариантом, как в познавательной, так и социально-культурной деятельности. Существует определенная логика процесса конструирования, выраженная в уровнях построения конструкций. Для утопии существует свой специфический инвариант конструкции, имеющий как базовые социальные принципы построения новой реальности, так и индивидуально-субъективные закономерности, определяемые сущностной природой сознания. Необходимо утопическое, на наш взгляд, рассматривать в системе категорий духовно-познавательной, ценностно- этической, социокультурной, антропологической парадигме, т. е. расширить содержание понятия утопическое, вывести его за пределы литературных шаблонов, социальных и политических проектов, спроецировав на всю социальную реальность. По мнению некоторых современных исследователей в области социальной философии, в западной гуманитарной науке наметилась тенденция к новому пониманию утопии, существует методологическая полемика, которая является базовой характеристикой для использования различных методов и теоретических установок, которые, в свою очередь, позволяют вовлечь в исследовательские программы утопии большое количество эмпирического материала. К западным исследователям, представляющим утопическое в его тематическом, дескриптивном, дискурсивном многообразии можно отнести Мартина Паркера, Карен Дейл, Кристофера Грея, Зигмунда Баумана и других (3). Категории «реалистическое» и «утопическое» в системе социальной философии отражают сложность и противоречивость протекания общественно-исторических процессов.

Реалистическое как понятие концентрирует в себе все многообразие социального бытия, эмпирический опыт прошлого, настоящего и будущего в развитии общества; повседневность «здесь и сейчас» социального субъекта в его индивидуальном переживании этой повседневности. Реалистическое — это соответствие, идентичность субъектных качеств личности, его желаний и стремлений тем действительным формам жизнедеятельности, в которых человек действует, работает, отдыхает, наслаждается, любит. Человек сам создает, конструирует ту реальность, которую он заслуживает, о которой мечтает, в которой хочет жить.

Мы полагаем, что за реальным действительным миром существует другой мир — мир сознания, создающий иллюзорные нежизненные, неосознаваемые образы желаемого мира. Эти образы — продукты креативного воображения человека. Социальный и индивидуальный опыт человека демонстрирует огромное многообразие образов, выраженных в мифах, социальных проектах, политичес-

ких прожектах, рекламе, пиарах как способах манипулирования социальным субъектом.

В современном мире интенсивно развивается тенденция представлять утопическое как реальность, как истинное бытие. Зачастую, иллюзорные, вымышленные образы выглядят как действительно существующее наличное бытие. Поэтому задача философов — рассмотреть диалектику реалистического и утопического как истинную модель социального бытия.

1. Гегель. Энциклопедия философских наук. Том I. М., 1975. С. 229.

2. Мартишина Н. И. Уровни конструирования реальности в познании. V Российский философский конгресс. Наука. Философия. Общество. Материалы. Т. 1.: Новосибирск, 2009. С. 97–98.

3. Медведева Т. Б. Утопия сегодня: многообразие дисциплинарных подходов и методологических интерпретаций. V Российский философский конгресс. Наука. Философия. Общество. Материалы. Т.1.: Новосибирск, 2009. С. 99–100.

Н. А. Майорова

Владивосток

ИНФОРМАЦИОННОЕ ВЛИЯНИЕ И БЕЗОПАСНОСТЬ ЛИЧНОСТИ

В рамках информационной парадигмы развития общества актуальным встал вопрос о информационном влиянии и безопасности личности. Связано это с тем, что с середины 70-х годов начался динамичный процесс радикального ускорения технического прогресса и появления новых, наукоемких технологий, на основе которых возникли современные информационные средства: спутниковое, кабельное ТВ, IP-телефония, Интернет, электронная почта, мобильные телефоны и т. п., которые качественно изменили процессы сбора, хранения, обработки и передачи информации. Информация, благодаря современным технологиям, стала «самостоятельно» циркулировать в информационном пространстве, оказывая большое влияние на человека, вовлеченного в разветвленную структуру информационной цивилизации. Став общественной ценностью, информация оказывает большое влияние на социальную и духовно-культурную среду человека, изменяя его социально-ценностные ориентации, психические реакции, стиль жизни, а также виды личностных коммуникаций. Информация, будучи долговечной, сохраняемой после использования, легко тиражируемой стала ходким товаром в современном мире и средством влияния на человека.

В отличие от других ресурсов информация неограниченна и неисчерпаема, с помощью современной техники ее можно тиражировать, мгновенно распространять в любую точку мира. Потребление информации не уменьшает ее, а обмен способствует ее увеличению. Хранить информацию можно в различных форматах, которые являются взаимноконвентируемыми, а считывающая при этом ее профессиональная, потребительская бытовая, аудио — и видеоэлектроника при-

обретает сетевые функции. Передавать информацию можно по любому средству коммуникаций — телефону, кабельным линиям, спутнику, беспроводной и мобильной связи, в результате чего информация становится менее зависимой от материального носителя.

Если в дотехнологический период информация передавалась, будучи неотделимой от своего носителя — субъекта ею обладающим, то при возникновении знаковой системы информация отделилось от субъекта, путем фиксации ее на материальном носителе (письмо на папирусе, пергаменте, бумаге). С конца XIX века, с началом использования телеграфа, сообщение стало передаваться в виде сигнала (сигнальные, документированные сообщения). Последующая динамика развития новой техники (телефон, радио, электронно-вычислительные машины, искусственные спутники земли), качественно изменила функционирование информации, «сбросив» пространственно-временные барьеры в ее распространении. Таким образом, новой реальностью, созданной человеком помимо техносферы стала информационная сфера, которая представляет совокупность субъектов информационного взаимодействия, информации, а также информационную инфраструктуру, позволяющую осуществлять обмен информацией между субъектами посредством различных технических устройств и информационно-коммуникационных процессов. Как отметил А. Турен, парадигмой общественного прогресса в настоящее время стала коммуникация, субъектом которой выступает человек. В настоящее время над информацией, непосредственно полученной из опыта или общения, преобладает информация, полученная опосредованно, в т.ч. из средств массовой коммуникации (СМК), влияние которых неуклонно растет.

Отметим, что термин «информация» до сих пор не имеет однозначного определения. До середины XX веков под «информацией» понимался способ передачи сообщений. Н. Винер, «отец кибернетики», теории организации различных систем, считал, что она есть обозначение содержания, полученного из внешнего мира. В настоящее время выделяется несколько подходов к понятию информация: атрибутисты считают, что информация есть свойство всех материальных объектов, а функционалисты считают, что она связана с функционированием самоорганизующихся систем. Также информацию рассматривают, как некую транслируемую структуру, значение и смысл которой придает сам человек. В данной статье мы будем под информацией понимать содержание сообщения и меру его разнообразия, отметив при этом, что содержание, выявленное из информации, придает ей ценность либо обесценивает ее.

В современном мире человек стал субъектом мирового коммуникационного сообщества, в котором циркулирует аккумулированная всем человечеством информация. Став общественной ценностью, информация оказывает большое влияние на социальную и духовно-культурную среду человека, изменяя его социально-ценностные ориентации, психические реакции, а также виды личностных коммуникаций. Являясь качественным средством воздействия, информация оказывает свое влияние в различных формах и на различных носителях. Наиболее действующим средством информационного воздействия в настоящее время выступают СМК (в т.ч. информационные системы и Интернет), которые, распространяя тот или иной вид информации, выполняют различные функции. К этим

функциям можно отнести: осуществление скрытого психологического принуждения; психологическая манипуляция; дезорганизация; дезинформация; манипулирование мнением; повышение психологической, социальной напряженности; дезориентация в социальной ситуации; интеллектуальное развитие; расширение кругозора; повышение профессионального уровня; удовлетворение индивидуальных потребностей; нормализация функционирования социальных субъектов; удовлетворение интересов определенных социальных субъектов, групп; изменение поведения; деморализация; выступает как средство проведения досуга, развлечения, отдыха; стереотипизация мышления; осуществление социализации личности; отвлечение от обыденности, повседневности; эмоциональная разрядка, стимуляция; ориентация в современной ситуации, социальной среде; информирование; решение практических повседневных проблем.

Как инструмент, СМК оказывают мощное воздействие на человека, и общество в целом, обладая арсеналом специальных средств, технологий, собственно, информацией, позволяющей осуществлять силовое или скрытое воздействие на личность, достигая поставленных целей заинтересованных социальных субъектов. В арсенале СМК различная информационная техника: региональные сети персональных компьютеров, электронная почта, базы данных, электронные библиотеки, а также коммуникативная техника: спутниковая связь, оптоволоконный кабель, микропроцессоры, интегральные схемы, цифровые электронные устройства.

СМК стали второй реальностью для человека, что подчеркивает большие масштабы их влияния. Аудитория СМК массовая, разрозненная, анонимная и рассредоточенная, в то время как информация одновременно воздействует на всех, будучи всегда оперативной (включая высокую скорость сбора, обработки, передачи информации и готовности к действию). В процессе коммуникативных процессов, где субъектам коммуникации выступает человек, с одной стороны, и СМК с другой, под влиянием последних, происходит формирование личности человека извне. Человек становится ориентированным «индустрией сознания», его личный акт решения подменяется обезличенным диктатом манипуляторов. Человек пассивно приспосабливается к реальному миру, уменьшая при этом свою жизненную активность познания. Происходит постепенное не различение факта и вымысла, реальности и грезы. Собственное содержание человека уменьшается, замещаясь на культурные стандарты, привитые извне. Человек теряет независимость своих суждений, уменьшается его самостоятельность принятия решений, прививается шаблонность мышления. Жизнь человека стандартизируется, более автоматизируется. Таким образом, происходит формирование определенного типа человека: без личных духовных запросов, без желания поступать по собственному выбору, человека высшей степени конформного. Без критического отношения к поступающей информации со стороны человека, его личность может деформироваться вплоть до отказа от собственного «Я».

Для того чтобы трезво оценивать, осмыслить весь информационный поток, человеку, живущему в знаково-символическом информационном мире, необходимо выработать информационную культуру, которая является результатом взаимодействия между людьми и информационно-техническими средствами. Сам термин «информационная культура» был введен Воробьевым В. Г., как «умение

использовать информационный подход, анализировать информационную обстановку и делать информационные системы более эффективными»[2, с. 288]. Информационная культура выступает необходимым условием передачи и приема информации во взаимодействии субъектов коммуникации, она оптимизирует информационно-деятельный процесс в получении более высокого качества информации. Информационная культура — необходимый способ освоения «модульного» мира информационного пространства и ориентации в нем человека. Обладая информационной культурой, человек будет способен защитить себя от действия многообразных информационных факторов, препятствующих или затрудняющих формированию, функционированию адекватной информационно-ориентированной основы его социального поведения и жизнедеятельности в обществе. Она позволит человеку полноценно развиваться и реально оценивать изменения в социуме, а также организовывать свое поведение для удовлетворения своих потребностей.

Выработка информационной культуры позволит укрепить информационную безопасность личности. Здесь под безопасностью личности понимается состояние защищенности ее жизненно важных интересов, т. е. совокупность потребностей, удовлетворение которых обеспечивает существование и возможности прогрессивного развития личности. Обеспечение информационной безопасности личности означает ее право на получение объективной информации и предполагает, что полученная человеком из разных источников информация не препятствует свободному формированию и развитию его личности. Будучи социальным явлением, информационная безопасность личности возникла как атрибут взаимодействия социальных субъектов в коммуникативном пространстве, отражая возможности их устойчивого функционирования и развития, сохранение целостности и качественной определенности.

Информационная безопасность личности есть способность социальных субъектов обеспечить: достаточные и защищенные информационные ресурсы; потоки информации, необходимые для поддержания жизнедеятельности и устойчивого функционирования, развития личности; а также выработать умение противостоять информационной опасности и негативным информационным воздействиям на индивидуальное сознание, психику, используя адекватные меры в информационном противоборстве.

В современном технологизированном мире зависимость человека от информации очень велика. В этих условиях задача информационной безопасности личности приобрела актуальное значение на всех уровнях социальных субъектов, от государства в целом, до личности в частности. При этом обеспечение информационной защиты в большей степени должно осуществляться со стороны самого человека, т. к. именно он ответственен за «чистоту» своего сознания.

1. Абдеев Р. Ф. Философия информационной цивилизации. М.: ВЛАДОС, 1994. 336 с.
2. Воробьев Г. Г. Твоя информационная культура М.: Мол. Гвардия, 1988. 303 с.
3. Грачев Г. В. Личность и общество: информационно-психологическая безопасность и психологическая защита. М.: ПЕРСЭ, 2003. 304 с.

4. Гуревич П. С. Человек будущего: мифы и реальность. М.: Мол. Гвардия, 1979. 175 с.
5. Ефимов А. Н. Информационный взрыв: проблемы реальные и мнимые. М.: Наука, 1985. — 160 с.
6. Информационная революция: Наука, экономика, технология / Реферативный сборник, М., 1983. Под ред. А. И. Ракитова. 236 с.
7. Маркарян К. В. Общая теория постиндустриального государства. М.: Эдиториал УРСС, 2002. 352 с.
8. Норберт Винер. Кибернетика или управление и связь в животном и машине. М.: Советское радио, 1968. 326 с.
9. Уханов В. А. Человек в информационно-техническом мире: учебное пособие. Хабаровск: РИЦ ХГАЭП, 1999. 128 с.

О. Н. Малахова

Ижевск

КОЛЛИЗИИ КОММУНИКАТИВНОГО ОПЫТА В МИРЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Коммуникативный опыт современного человека, без сомнения, отличается от того, во что он был вовлечён, к примеру, в прошлом столетии. Так нам представляется ситуация коммуникативного существования человека в мире повседневности при первом, вероятно даже поверхностном её рассмотрении. Но что нам говорит об этом философское знание? В каком аспекте в философии представлена аналитика данной темы? На чём делается акцент? Какие коллизии коммуникативного опыта в мире повседневности выявляет философия? Попробуем разобраться с этими вопросами.

В философии XX века выделяются две традиции осмысления человека, в рамках которых существование человека рассматривается в аспекте коммуникации — «модерн» и «постмодерн». Согласно этим традициям, человек существует в двух модусах — «экзистенциальном» и «дискурсивном». Философия «модерна» исходит из того, что человек сначала воспринимает мир, переживает эмоции, а затем говорит. Наоборот, представители постмодернизма считают, что всё есть язык, что структуры языка задают структуру мира и переживаний человека. Так, можно сказать, что в коммуникации человек пытается разрешить главные проблемы своего существования — проблему «экзистенциального» одиночества и зависимости от «Другого». Эти проблемы в мире повседневности человек решает посредством конструктивных и деструктивных моделей коммуникации, или посредством «конструктивного» и «деструктивного» коммуникативного опыта.

«Экзистенциальный» человек ориентируется на поиски своей онтологической природы — экзистенции. Он ищет такого общения, в котором экзистенция реализуется в коммуникации с Другим. Опыт постижения и реализации «подлинного» бытия, требует от «экзистенциального» человека определённого мужества и силы духа. В противном случае он замыкается на самом себе или «растворяется» в рутине повседневного существования. Можно сказать, что «экзистенциальный»

человек — это человек духа и веры. Он способен найти в себе силы выйти за границы порядка повседневного существования и открыть для себя мир свободы, духа, трансценденции, т. е. бытие Бога. Такой человек ориентируется на самоуглубление, стремится обрести новое, «трансцендентное» измерение своего бытия, расширяющее границы индивидуального «Я».

В диалоге с Богом нет абстрактной понятийности, а есть только время сопереживания страданиям Христа. Время позволяет протекать диалогу как «ожиданию напротив» Бога, в ком человек видит возможность объединения людей как любящих и верующих. Однако экзистенция реализуется, когда человек говорит «Ты» реальному, а не метафизическому субъекту — человеку, природе, признавая в них равных себе. Особенностью такой коммуникации является то, что событие встречи с Богом — трансценденцией — то сгущается, то рассеивается. В результате этого рассеивания человек утрачивает способность видеть в своём собеседнике неповторимую личность и начинает обращаться к нему как к объекту. В диалоге это отношение выражается местоимениями «Он» и «Оно». Поэтому диалог с другим человеком включает два диалогических способа бытия — «гносеологический», когда собеседник предстаёт в качестве объекта — «Оно», и «диалогический», когда он воспринимается как «равный» и ему говорится «Ты».

В результате отказа от трансценденции происходит обезличивание человека. Он теряет способность видеть в своём собеседнике неповторимость и уникальность, в результате чего коммуникация, основанная на взаимном признании и искреннем уважении друг к другу, разрушается. Но человек не отказывается от своего желания обрести «подлинное» бытие, и, поскольку он уже не способен на конструктивную коммуникацию с Богом, начинает выстраивать отношения с другим человеком. Полагая, что Другой владеет тайной его бытия, человек стремится к тому, чтобы тот по своей воле оказался в его обладании, но это невозможно, т. к. он не всегда выступает для него значимым объектом. В результате попытки обнаружить «подлинное» бытие посредством отношений, которые предполагают отчуждение свободы Другого, оказываются конфликтными.

«Дискурсивный» человек — это человек, который оказывается зависимым от власти дискурса. Он стремится освободиться от такой зависимости и организует коммуникацию, которая, как он полагает, избавляет его от власти дискурса. Это такие модели коммуникации в мире повседневности, как «комментаторство», «экстатическое сообщение», «соблазн» и «симуляция».

Такой коммуникативный опыт человека предполагает процесс отчуждения творческих устремлений в пользу структурируемой культурой речи. Однако зависимость от дискурса сохраняется, и человек, отчаявшись, находит иной способ его «рассеяния»: он открывается «внутреннему опыту». В «экстатическом сообщении» человек выходит за пределы дискурса, но оказывается «мерцающей в пустоте точкой». Такой анализ языка оказывается деструктивным: в силу своего полного отчуждения знаний о себе и своих желаний, человек не может принимать активного участия ни в своей жизни, ни в жизни другого человека. Кроме того, опыт высвобождения желания утверждает андрогинный мир двойников. В таком мире отсутствует референциальный принцип: нет желаний, а, следовательно, запретов и ограничений, нет власти ни дискурса, ни культуры.

В коммуникативных стратегиях «соблазна» и «симуляции» реализуется игра видимости желания и, следовательно, коммуникация, основанная на различительных позициях, отсутствует. Человек в такой коммуникации пассивен: он «молчит», потому что желает в общении говорить от своего, а не от «чужого» имени.

Любой коммуникативный опыт разворачивается в опыте конституирования интерсубъективности. В феноменологии эта проблема включает в себя две взаимодополнительные постановки проблемы — случайной данности «Другого» и учредительного действия по отношению к нему и рассматривается в аспекте признания «Другого». В рамках феноменологической постановки проблемы раскрывается вопрос о признании «Другого» как «непосредственной данности» переживающего сознания в его нозматонтическом содержании, как коррелят *cogito*. «Другой» признаётся посредством «аналогической апперцепции» в модусе *alter ego*, т. е. как своё «собственное». Таким образом, мир другого человека, строение другой культуры в феноменологии центрируется на «своем собственном» мире. Не воспринимаемый в пределах «родного мира» мир Другого отсылает к внешнему горизонту сознания воспринимающего человека, т. е. становится для человека «Чужим», вызывает страх и даже желание захватить, уничтожить «Чужого». Однако, даже если сосуществование с Другим характеризуется как «зависимость», «конфликтность», оно является неизбежным и необходимым этапом в процессе становления и условием дальнейшей возможности реализации человека, т. к. будучи отчуждённым от Другого, человек приобретает социальную мотивацию, основанную на желании быть признанным. Это значит, что интерсубъективное (коммуникативное) пространство на уровне индивидуального и социального бытия не ограничивается опытом признания на основе «своего собственного», но необходимо предполагает признание «Чужого», т. е. ответственность.

Об ответственности, как нам представляется, тоже можно говорить как об особом коммуникативном опыте в мире повседневности, т. к. ответственность реализуется в отношениях между людьми. Их характер и, соответственно, коммуникативная форма реализации ответственности зависят от того, как человек воспринимает безусловное требование — долг. Исполнение долга не вызывает чувства несправедливости, если он согласуется с интересами человека: исполнение долга становится актом ответственности по отношению другому человеку как к самому себе. В противном случае возникает конфликт интересов, и формы реализации ответственности приобретают перверсивный характер. Однако реализация справедливости как некоего идеала нравственной социальной и индивидуальной жизни зачастую противоречат закону, традиции, авторитету, и она оборачивается несправедливостью, манифестацией безнравственности и безответственности. Так, нравственный и ответственный поступок как коммуникативный опыт предполагает умение найти компромисс «внешнего» и «внутреннего», «своего» и «другого». Ответственность как нравственный поступок, таким образом, осуществляется в коммуникации между людьми, которые способны найти компромисс и прийти к согласию, взаимопониманию, способны быть «открытыми» и толерантными по отношению к Другому. Такое понимание человека характерно для неклассической традиции мышления человека: он выступает в качестве гносеологического субъекта, имеющего своим основанием имманентную интер-

субъективность — феноменальную телесность, или «воспринимающее тело» — в качестве единства переживаемых актов чувств, «видения» и «видимых» вещей.

Феноменальное тело отсылает к психосоматическим структурам сознания и является языковым. Тело — это символическая система, открытая трансценденции. Оно оглашает двигательную сущность человека, претворяет звуковые фонемы в стиль произношения определённого слова и «задаёт» коммуникацию, т. е. является её базовым условием. Однако потенциал феноменальной телесности определяется разнообразием предметных возможностей окружающего мира, т. е. обусловлен структурой и порядком культуры. На этом основании можно говорить о преодолении противоположности имманентного и трансцендентного подходов к осмыслению коммуникации.

Итак, философия даёт теоретическое осмысление коллизий коммуникативного опыта человека в мире повседневности. И, как нам представляется, коммуникативные модели, о которых было сказано выше, имеют место в наши дни. Однако их структура и форма сегодня меняется. Этому способствует развитие коммуникативных технологий и изобретение новых медиумов общения. В результате таких трансформаций меняется всё существо самого человека, его «внутренний» и «внешний» облик.

Коммуникативное существование современного человека реализуется в пространстве пересечения двух секторов повседневной жизни: «непроблематичного» (коммуникация, ориентированная на исполнение «заданных» посредством аудиовизуальных медиумов моделей поведения) и «проблематичного» (коммуникация, ориентированная на непосредственное самовыражение). Коммуникация как способ существования человека, таким образом, включает в себя два уровня — «нормированный» и «ненормированный» — и выстраивается на границе двух трансцендентальных порядков — «социального» и «индивидуального».

Л. А. Мясникова

Екатеринбург

ОБЩЕСТВО ИНДИВИДУАЛЬНОЙ СВОБОДЫ: НАДЕЖДЫ И РЕАЛЬНОСТЬ

Множество веков человечество тосковало об обществе, где основой будет свободная индивидуальность. Наиболее ярко ценность индивидуальной свободы выражена в либерализме. Демократия тоже учитывает равные права всех граждан, равные права индивидов. Соборное общество как идеал русских религиозных философов конца XIX — нач. XX вв., как и социальность «коммунитас» В. Тернера, предполагают свободное единение индивидов, где общее и конкретное, социальное и индивидуальное — неразрывны. Коммунизм также объявляет «богатую индивидуальность» высшей ценностью общества. Столь различные, социальные, политические течения и учения объединяет идея «блага каждого» как основы «блага всех». Борьба за индивидуальную свободу потребовала мно-

гих жертв: жизнями, судьбами люди платили за право быть индивидуальностями и за свободу.

Пожалуй, лишь во второй половине XX в. эйфория от сладкого слова «свобода» сменяется тревогой и сомнениями. Экзистенциалисты, неофрейдисты, да и философские антропологи задумываются: не является ли свобода бременем, грузом? Почему люди бегут от свободы? И хотя социальная критика (Г. Маркузе) и поздний психоанализ (Э. Фромм, А. Адлер и др.) все еще ратуют за свободу, но проблемность индивидуализированного общества уже дает о себе знать. Индивидуализированная свобода сопровождается не только снижением социального надзора, зависимости, но и уменьшением социальных гарантий и льгот. «Порядок может унижать, но также может и защищать» [1, 28], — повторяет слова Р. Сеннетта З. Бауман. Отказ от контроля со стороны общества, от системы, где индивиду дают или не дают права, обнаруживает, «а знаешь, в слове «дают» / какой-то страшный уют» (Д. Андреев). Тем не менее, идеал общества свободных индивидуальностей не исчез.

В 80-е гг. XX в., анализируя массового человека в своей знаменитой работе «В тени молчаливого большинства» Ж. Бодрийяр предрекает конец социальности; А. Турен констатирует конец человека «как социального существа, укрывшегося в берлоге своего места в обществе, которая определяет его поведение и действия» [1, 29]; М. Фуко еще более радикален в идее «конца человека» как субъекта личности, индивидуальности. В 90-е гг. Ф. Фукуяма отваживается на провозглашение «конца истории», ибо гегелевская формула: «История есть прогресс познания свободы», стала реальностью жизни. «Беспрецедентная свобода, которую общество предлагает своим членам пришла, как давным-давно предупреждал Леви-Стросс, вместе с беспрецедентным бессилием» [1, 30].

З. Бауман говорит об «индивидуализированном обществе», о «текучей современности» как об обществе модернизации, где люди уже не образуют целое, которое больше чем сумма составляющих его частей. На место прочных социальных институтов пришли временные сообщества, подобные «клубам по интересам» (такowymi становятся семья, политические партии, профессиональные объединения и другие социальные институты). Самым прочным из сообществ в конце XX, нач. XXI в. оказалось сообщество потребителей. Можно делать выбор между тем, что именно потреблять, но свободы от потребления, как сути общества симулякров, нет. Общество симулякров, множество знаковых реальностей действительно поглотили индивида-личность, но оставили индивида, вынужденного решать в одиночку свои проблемы. Современный кризис — не только и не столько кризис экономической. Это кризис общества симулякров, общества постмодерна.

Потребление — ярчайшая черта постиндустриального общества связывалась с потребительством массового человека. «Масса перевела потребление в плоскость, где его уровень оказывается показателем статуса и престижа, где оно выходит за всякие разумные пределы или симулируется, где царствует потлач, который отменяет какую бы то ни было потребительскую стоимость [2, 53]. Потребляя все больше и больше, масса разрушала экономику, а вместе с ней и социальность, как и предупреждал Бодрийяр. Масса уже не выступает антонимом индивидуаль-

ности, точнее индивидуности. На место прочного социума пришла социальность контакта, то есть множество временных связей, в которые вступают индивиды.

Уничтожение экономики и социальности, однако, не привело к уничтожению рисков и противоречий. «Риски и противоречия продолжают генерироваться обществом; индивидуализированы лишь обязанность и необходимость справляться с ними» [1, 32]. Свобода юридическая и свобода фактическая, по-прежнему, не совпадают. Ненадежность, неуверенность, небезопасность, непредсказуемость, тревожность, стали чертами жизни современного человека. Недавний лозунг постсоветских людей: «Поменьше работать, побольше зарабатывать», частично реализовавшись, привел через отказ от ценности труда к утрате возможности трудиться. Факторы утраты возможности работать двойки: объективные и субъективные. С одной стороны, — ненадежность компаний, предприятий порождает ненадежность рабочих мест и вознаграждения за труд, (даже если не сократили, то неизвестно, заплатят ли за труд). Модернизация, инновативность (бесконечная погоня за внедрением новаций) девальвировали ценность прочных профессиональных умений и навыков: никто не может гарантировать, что приобретенные и успешно используемые сегодня знания и навыки будут востребованы завтра. Лишаясь рабочего места и достойного вознаграждения, стремясь найти более перспективную работу, люди становятся профессиональными маргиналами. Они часто идут в иные сферы деятельности, существенно отличающиеся от прежней. Но в этих новых сферах их знания и навыки могут раскрыться с новой стороны, что позволяет быстро адаптироваться и выполнять профессиональные функции в новой области. Этому поспособствовало возникновение профессий по созданию симулякров: рекламисты, PR-специалисты, работники СМИ, имиджмейкеры, стилисты, шоумены и т. п. Ярким примером могут служить современные шоу-проекты, типа «Ледниковый период», «Танцы со звездами», «Две звезды» и др., где соединение профессионала и дилетанта, (но из профессионалов в другой области) дает новый зрелищный эффект. Труд приобретает характер сиюминутности: зачем что-то оттачивать и совершенствовать, если завтра может не пригодиться? Сегодня же, — «и так сойдет». «Любая возможность, неиспользованная здесь и сейчас, — это упущенная возможность; поэтому не использовать ее непростительно» [1, 175]. Другой, оборотной стороной явилась утрата профессиональных навыков. Тех, для кого «и так сойдет» становится все больше и больше. Слой профессионалов катастрофически быстро истончается.

Не только К. Маркс в сер. XIX в., но и А. Шюц в конце XX в., описывая человека повседневности, утверждали, что среди всех видов активности, трудовая играет важнейшую роль в конституировании современной жизни, что труд наиболее полно активизирует потенции личности. Однако в конце XX в. на смену «трудящемуся Я» приходит «Я потребляющее», а в начале XXI в. «Я без социальности», то есть Я, потерявшее социальную идентичность.

Ю. Хабермас противопоставлял социальную систему и повседневный жизненный мир как неподлинный и подлинный миры человека, сетовал, что социальность колонизирует повседневность. При утрате социальности, частное жизненное пространство, повседневный мир индивида колонизирует нишу социального. Мир повседневности, как раз и является миром контактов «лицом к лицу». «Ре-

альность повседневной жизни организуется вокруг «здесь» моего тела и «сейчас» моего настоящего» [3, 410]. В повседневности индивид проявляет себя как целостное, а не как фрагментарное Я, но Я не рефлекслируемое. Средством саморефлексии для современного человека повседневности становится не мнение соседей, а навязанный сверху дискурс, рождаемый всевозможными ток-шоу. «В ток-шоу слова и фразы по поводу переживаний, кажущихся интимными и неуместными, произносятся открыто, под всеобщее одобрение, веселье и аплодисменты. Ток-шоу узаконивает публичный дискурс о частных делах» [1, 77]. При этом частное остается частным. Индивид остается со своими проблемами, но узнает, что и у других тоже есть проблемы. Его не учат решению проблем, не учат тому, как следует жить. Но, поскольку, названное воспринимается иначе, чем не названное, происходит осознание себя, дающее иногда силы жить дальше и самому решать свои проблемы. Это и есть современный облик свободы, свободы в обществе без социальности, свободы в индивидуализированном обществе.

1. *Бауман З.* Текучая современность / Пер. с англ. под ред. Ю. В. Асочакова. СПб.: Питер, 2008.

2. *Бодрийяр Ж.* В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000.

3. *Шюц А. О.* множественных реальностях / Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: Российская политическая энциклопедия (РОСПЭН), 2004.

Л. Л. Нерезова, Н. П. Фокин
Екатеринбург

О САМОСОЗНАНИИ СТУДЕНТОВ ТЕХНИЧЕСКОГО ВУЗА (К ИНТЕРПРЕТАЦИИ РЕЗУЛЬТАТОВ ОПРОСА СТУДЕНТОВ 2-го КУРСА УГТУ-УПИ)

Авторы настоящего сообщения в середине октября сего года провели опрос двух потоков 2-го курса студентов дневного отделения УГТУ-УПИ имени первого Президента России Б. Н. Ельцина. Целью опроса мы ставили мониторинг морально-ценностных элементов самосознания современного студенчества в связи с их отношением к изучению философии, проведя сравнение с результатами, полученными в ходе подобного исследования в 2007 году.

В нашем опросе мы применили анкету, составленную из двух частей, состоящих в отношении взаимодополнительности и конкретизации: первая часть содержит два закрытых вопроса. Они таковы:

1. «Что я ожидаю от завершения учебы в УГТУ-УПИ?»
2. «В каком отношении мне необходимо изучение философии?»

Варианты ответов на 1-й вопрос:

- А) хорошего положения в обществе;
- Б) быстрого продвижения по службе;

- В) власти;
- Г) высокой зарплаты;
- Д) достойной реализации моих способностей;
- Е) не связываю с учебой в УГТУ никаких надежд на лучшее;
- Ж) что-нибудь иное? — укажите, пожалуйста, Вы сами.

Варианты ответов на второй вопрос:

- А) для повышения качества знаний по моей специальности;
- Б) для совершенствования моих ориентаций в жизни;
- В) для овладения принципами и навыками непрерывного учения и образования;
- Г) ни в каком, ибо мировоззрение у меня есть, и оно не нуждается в улучшении при помощи изучения философии;
- Д) в каком-то ином? — укажите и уточните Вы сами.

Вторая часть состоит из открытых вопросов максимально общего, почти философского звучания и в максимально простых формулировках, приглашающих респондентов обозначить наиболее общие ориентиры их жизнедеятельности.

Вопросы таковы:

А) Что я принимаю и что не принимаю во взглядах и поведении моих современников:

- сверстников;
- старшего поколения;

- Б) Что я люблю и чего я не люблю;
- В) Что я хочу и чего я не хочу;
- Г) Что я могу и чего я не могу?

Нами было получено 60 анкет с ответами.

Первая (закрытая) часть была заполнена всеми респондентами и содержала ответы на все вопросы.

На вопросы второй, закрытой части дали развёрнутые и подробные ответы дали двадцать семь человек, т. е. почти 50 % опрошенных. Мы расцениваем это как признак достаточной репрезентативности нашего исследования. В ответах второй части студенты размышляют о своих идеалах, о противоречиях жизни, о своих ожиданиях, делятся тревогами за свою судьбу и судьбу страны. Эти ответы дают богатую информацию о ценностных ориентациях лучшего слоя современного студенчества.

На наш взгляд самую общую, преобладающую тенденцию ответов этой группы опрошенных можно обозначить как уверенность в существовании духовного смысла собственной жизни и социальных связей человека и необходимости овладения компетенциями, относящимися к сфере философии. Но подробнее об интерпретации данных ответов будет уместнее высказаться после обзора ответов на вопросы первой части. Обратимся к таковому.

Вариант А: «Ожидаю хорошего положения в обществе», указали как выражающий их позицию, всего 3 студента.

Вариант Б: «Ожидаю быстрого продвижения по службе», указали 2 человека, но в комбинации с другими вариантами (мы не требовали исключения комбинации разных вариантов ответа), его предпочли указать 6 человек, а Вариант А (в комбинации с другими) — указали еще 6 человек. Если учесть близость смыслов вопросов А и Б, то на данной, предварительной, стадии интерпретации, указанные ответы следует суммировать. Итак, вариант «А и Б» указали 15 респондентов или 25 % от 60.

Вариант В: «Ожидаю власти» указали в «чистом виде» 2 человека, а в комбинации с другими вариантами, — еще 5 человек, т. е. всего 7 или приблизительно 10 %.

Вариант Г: «Ожидаю высокой зарплаты», указали в «чистом виде» 5 человек, а в комбинации с другими вариантами — еще 12 человек, т. е. всего 17 или приблизительно 30%.

Вариант Д: «Ожидаю достойной реализации моих способностей», указали 19 человек, а в комбинации с другими вариантами, — еще 14 человек, т. е. всего 33 или 52 %.

Вариант Ж: «Не связываю с учебой в УГТУ никаких надеж на лучшее» не был указан ни одним из респондентов, что даёт 0 %. Лишь один опрошенный предпочел Вариант З: «Что-нибудь иное? — укажите, пожалуйста, Вы сами», и дал такой ответ: «Получить хорошее образование, завести нужные связи». Такой ответ хорошо выражает суть рациональной мотивации учащегося человека и не противоречит ни одному из указанных выше положительных вариантов ответа на первый вопрос закрытой части нашего опроса.

На второй вопрос данной части опроса ответы по вариантам распределились так:

Вариант А: «Мне необходимо изучение философии для повышения качества знаний по моей специальности», указали 25 человек или приблизительно 41 %.

Вариант Б: «Мне необходимо изучение философии для совершенствования моих ориентаций в жизни», указали 24 человека или приблизительно 40 %.

Вариант В: «Мне необходимо изучение философии для овладения принципами и навыками непрерывного учения и образования», указали 11 человек или приблизительно 20 %.

Вариант Г: «Мне не необходимо изучение философии ни в каком отношении, ибо мировоззрение у меня есть, и оно не нуждается в улучшении при помощи философии», указали 10 человек или приблизительно 9 %.

Вариант Д: «В каком-то ином? — укажите и уточните Вы сами, для чего необходима философия», — указали 3 человека, предложив свои формулировки:

«для общего развития», «помогает понять, для чего следует жить» и т. п.

Одна из главных смысловых составляющих данных ответов очевидна. Её можно назвать стремлением к обретению профессиональной и духовной идентичности и уверенностью в прочности и правильности своего выбора сферы профессиональных компетенций. Вторая, открытая, часть анкеты, вызвала, как мы указали выше, неоднозначную серию ответов-размышлений.

В качестве первого центра тяготения надежд и тревог наших студентов выделим отношение к материальным благам и путям и перспективам распоряжения ими. Студенты констатируют заметное в последнее десятилетие повышение среднего жизненного уровня современных семей: «молодые люди моего поколения стали излишне избалованными», — читаем в сочинениях студентов. А «стараясь жить богато, комфортно, с шиком и блеском», — как безудержно рекламируют средства массовой информации — представители новых поколений россиян «готовы обрести желаемый уровень и образ жизни любыми средствами — в том числе и аморальными». «Готовы идти по головам».

Истоки таких жизненных ориентиров молодежи и их усиление студенты видят не только во вседозволенности, представленной современными СМИ, но и в реальном поведении своего окружения: разных поколений, в том числе людей, стоящих у руля власти разного уровня.

«Молодое поколение стало игнорировать общечеловеческие ценности, поддаваясь пагубным настроениям деградирующей части общества на фоне общего разгула эгоизма, цинизма и вседозволенности». «Распущенное общество; чрезмерное преувеличение роли «вещизма» в современной жизни; стремление к личному, главным образом, материальному благополучию, с возможностью обогащения противоправными способами (при минимальной затрате средств, ценой легких усилий); отсутствие общей культуры, падение нравственных ограничений».

Последнее двадцатилетие стало для страны временем «игры без правил». У молодежи складывается впечатление, что «Представители власти не столько руководят государством, сколько делают карьеру и обогащаются. Не случайно растет число людей алчных, корыстных, завистливых. Их не интересует ничего, кроме самих себя. А молодое поколение берет с них пример». «Мало людей, для которых есть смысл в словах порядочность, честь, справедливость, дружба», «Люди утрачивают способность и желание любить ближнего и помогать ему». «Для меня любовь — ценность и, может быть, главная, но этим чувством стали пренебрегать. Это похоже уже на светлые эмоции, а не на какую-то хитрую игру между людьми». «Множество детей умирает сегодня так и не родившись, потому что они не нужны своим матерям. Мир, раздувшийся от вещей, не может принять в себя новых людей».

Но так как молодежь всегда по сути своей устремлена в будущее и потому, то достаточно горький диагноз, вынесенный современной российской действительности, все же не помешал самым философски ориентированным авторам сочинений предположить свои пути духовного обогащения нашего бытия, дать свой образ российского «завтра». Логика размышлений самых глубоких работ близка, а различия проявляются больше в аргументации, которая, в свою очередь, обнаруживает меру убежденности студентов в своей позиции.

Проявлениями российского национального творческого потенциала называются:

— умение россиян «нестандартно мыслить, находить необычные решения проблем»;

— «приоритет духовных ценностей над материальными» как вечное основание национальной российской культуры, как «национальная идея», сохранившаяся

ся даже в сложный (атеистический, по сути) советский период и явно ослабевшая в России демократической;

— порожденное этими ценностями высокое чувство «патриотизм», которое разделяют и современные студенты, несмотря на неприятие многих реалий современной России.

Как пишет один респондент, патриотизм — «это ценность, на которую я недавно обратил свое внимание. Данная черта очень сильно проявляется у россиян. Еще с давних времен Россию боялись: принять считать, что мы за свою родину готовы на все. И ведь это, правда — редко кто не заступится за свою родину». Но тот же автор уточняет: «Россияне любят не свое государство, они любят свою страну, людей, которые здесь живут, места, в которых выросли, всю красоту нашей страны. Я тоже являюсь патриотом и считаю, что это чувство должно быть у всех, так как именно оно подвигает людей на развитие нашей страны».

Ту же ценность косвенно отражают и другие признания студентов: «Многие сегодня говорят, будто у России нет будущего, но ничего не делают, чтобы изменить ситуацию». Автор этих строк еще не готов предложить позитивных идей, но его работа вся пронизана беспокойством за настоящее России и за судьбы великих ценностей прошлого. Пафос его сочинения: «В нашей стране сегодня нет общенациональной, патриотической идеи». Но «нам важно научиться использовать свой потенциал в нужном русле, а не бездумно перенимать культуру и идеи других стран». Такие выводы — прямое свидетельство высокого патриотизма их автора.

В целом же аксиологическая тематика, темы свободы, Родины, будущего России, оказались для студентов УГТУ-УПИ крайне значимыми и важными.

Н. Н. Никитина

Екатеринбург

ГЕНДЕРНОЕ МИРОВОСПРИЯТИЕ ПОДРОСТКА

В современном отечественном образовании в центре внимания оказался не сам человек, а средства его обучения. Концентрация внимания всех структур образования на информатизации и технологизации образовательного процесса — вот знамение нашего времени. Очевидный прогресс в средствах обучения — это «плюс» в развитии нашего образования. А вот его огромный «минус» — это то, что личность ребёнка, в её целостности, не является сегодня целью школы и управленческой вертикали. Отчуждение личности ребёнка и педагогов в образовательном процессе, невозможность целостной реализации человека в учёбе и труде, «частичное» бытие человека в школьном образовании, — это признаки сегодняшнего дня нашей школы. Одним из симптомов отчуждённого состояния человека в общем образовании является бесполой характер образования. Ни в дидактике, ни в воспитательном процессе не учитываются гендерные характеристики учащихся. Даже подростковый возраст, характеризующийся центральным местоположением образа «гендерного «я» в сознании подростка, и поведенчес-

ким кризисом, сутью которого является «гендерный кризис», — не получил отражения в образовательных стандартах основного общего образования.

Какова структура «гендерного «я» подростка»? В философской и педагогической литературе мы не найдём сегодня ответа на этот вопрос. И в этой ситуации нас всегда выручает методологический потенциал философского знания. И. Я. Лойфман, как известно, представил в своих работах трёхаспектную структуру гносеологического образа, включающую в себя предметный, операциональный и оценочный аспекты (См.: *Лойфман И. Я.* Отражение как высший принцип марксистско-ленинской гносеологии. — Свердловск: Изд-во Урал. Ун-та, 1987. — С. 17–21). Нам представляется, что на основе этого подхода можно предложить модель образа «гендерного «я» личности. *Предметной* составляющей этого образа является осознание личностью своего социокультурного пола. В современной культуре, характеризующейся стиранием жёстких граней между «мужским» и «женским» в труде, в социальных ролях, в стиле одежды и поведения, практически любой человек представляет из себя какой-то вариант «андрогинии», какое-то сочетание «маскулинности» и «фемининности». *Деятельностная, операциональная* составляющая этого образа может коррелироваться с универсальными видами человеческой деятельности — трудом, мышлением, общением. Базовые понятия гендерного подхода — «маскулинность» и «фемининность», — коррелируя с этими категориями социальной философии, дают нам характеристики труда, мышления и общения с гендерных позиции. Например, признаны, в качестве маскулинных, следующие характеристики мышления: абстрактно-логический, стратегический характер мышления, креативность мышления, развитое пространственное мышление. И, например, признаны, в качестве фемининных, следующие характеристики общения: развитая вербальная коммуникация, конформизм. Ценностная составляющая «гендерного «я»», конечно, отливается в сознании личности и в рационально осознаваемых ценностях. Например, в достаточно зрелом возрасте, женщина может рационально сформулировать смысл своей жизни как «рождение и воспитание детей». Но значительно раньше, ещё в период отрочества, она начинает чувственно «формулировать» это понимание смысла жизни. *Ценностная* составляющая «гендерного «я»», всё-таки, в большей степени «прописана» в сфере чувственности личности. (Если же женщина, в предметной составляющей своего «гендерного «я»», осознаёт себя как маскулинный тип личности, то, представление, ощущение смысла жизни у неё может быть связано не с рождением и воспитанием детей, а, например, с карьерными устремлениями, с творческим и социальным самоутверждением).

В чём специфичен образ «гендерного «я» подростка? Специфика эта связана с психо-возрастными особенностями формирования его сознания. Как известно, в этом возрасте формируется уже психологическое «я» личности, а вот абстрактно-логическое мышления ещё находится в стадии формирования. Поэтому ведущей рефлексирующей структурой подростка является мир его чувственности. Чувственно он осознаёт свой социокультурный пол, гендерные особенности своей деятельности и свои гендерные ценностные приоритеты. Кроме того, «гендерное «я» подростка не является оригинальным по своему содержанию, это копирование внешних образцов, точнее, это переживание, со-переживание кому-то «другому»,

на кого хотел бы походить подросток. Механизм формирования «гендерного «я» подростка, в принципе, таков же, как у ребёнка-дошкольника (различия здесь состоят только в предмете подражания). А, значит, «гендерное «я» подростка — это, прежде всего, визуальный образ. А, значит, и предметность, и операциональность, и оценочность «гендерного «я» подростка представлены в его сознании *визуально*.

Можно ли говорить о гендерном восприятии мира человеком как о «мировосприятии»? Мы положительно отвечаем на этот вопрос. Во-первых, «гендер» как «социо-культурный пол» — универсальная характеристика личности. Во-вторых, такие коренные вопросы мировоззрения личности как «цель жизни» и «смысл жизни» человека имеют гендерную модификацию. Известны культурные стереотипы-представления о смысле жизни женщины как о «деторождении», и о смысле жизни мужчины как о «социальном самоутверждении».

Что характерно для гендерного мировосприятия современного подростка? Во-первых, в самой сфере «мира» подростка выделяются два значимых «мира»: это мир гендерных образов массовой культуры и мир общения со сверстниками. Лично-значимым для подростка является факт выбора образцов из этих «миров». Структура этих образцов такова: они должны обладать социально значимыми качествами и качеством «сексапильности». Не случайно, что большинство подростков подражают поп-звездам, кино-героям, звёздам спорта. По тому, кому подражает подросток, можно судить о преобладании маскулинной или фемининной ориентации предметной составляющей его «гендерного «я». Если героиней девочки-подростка была в своё время поп-звезда Бритни Спирс, то это, свидетельствует, скорее, о фемининной ориентации подростка. Если героиней девочки-подростка является сегодня знаменитая спортсменка, прыгунья с шестом, практически «непобедимая» Елена Исимбаева, то это, свидетельствует, скорее, о её маскулинной ориентации. Об операциональной и ценностной составляющей «гендерного «я» подростка мы можем что-то можем узнать, выводя подростка на рефлексию через общение, или через написание эссе, сочинений. Но это будет неполное знание, так как «гендерное «я» функционирует в сознание подростка чувственно. Поэтому содержание этих составляющих «гендерного «я» подростка можно выявить через наблюдение за поведением, межличностным общением, за характером его учебной и трудовой деятельности, и, опять же, через анализ уже ценностной и операциональной составляющей того гендерного образца, который выбран подростком как предмет подражания.

К. М. Ольховиков, С. В. Ольховикова

Екатеринбург

ПОВСЕДНЕВНОСТЬ КУЛЬТУРНОГО МИФА

Повседневность уже достаточно давно перестала быть синонимом несущественности. Философические ожидания вполне освоились в смысловом пространстве разговоров о повседневных типах, структурах, процессах, и прочих конфигурациях. Но вот аспекты повседневности как своего рода мифотворчества,

обладающего существенными культурными параметрами, еще артикулирована достаточно слабо. Возможно, темы повседневности, мифа, культуры действительно не имеют точек соприкосновения, не содержат сами по себе предпосылок внятного категориального синтеза, который бы мог способствовать более связному и внятному пониманию современной фрагментированной жизни. Насколько целен в своих проявлениях жизненный мир современного человека?

Главные трудности, стоящие на пути реконструкции существующих предполагаемых связей между повседневностью, мифом, культурой скрываются, все-таки, в повседневности. Значимая латентность культуры для всего обыденного, ее пребывание на уровне ценностных образцов и больших смысловых длительностей человеческой цивилизации на первый взгляд не позволяют культуре в каком-то адекватном статусе быть функцией повседневности. Глубинная архаичность аутентичного мифа вообще заставляют усомниться в его возможной представленности не только в явлениях повседневной жизни XXI в., но и его способности к мирному сосуществованию с современной и постсовременной культурой. И все потому, что повседневность, будучи большой длительностью, неразрывно связана с предметностью материальной цивилизации, а будучи сферой вполне вменяемого миропонимания, повседневность достаточно крепко переплетена со здравым смыслом, плохо размещающим внутри себя мифологические конструкции. Нематериальные ценности и властный иррационализм в равной степени слабо представлены в феноменах повседневности, составляя скорее исключение, чем правило.

Попытаемся реабилитировать категориальный статус повседневности, указав целый ряд понятных повседневных проявлений того, чем является культурный миф.

Культура основана на сущностной проблематичности человеческого существования. Это не простая замена отсутствующих инстинктивных алгоритмов видового выживания. Комплексность культурных явлений сущностно связана с абсолютно значимой, но недостижимой целостностью. Как никогда актуально остроумное замечание Карла Ясперса, что человек как целое никогда не сможет стать предметом научного познания. Именно такова актуальная повседневность жизни людей в современных обществах. Ресурсы информации, коммуникации, перегруза и своеобразного нивелирования общения людей превращает повседневность в первичный культурный контекст.

Миф связан с культурой амбивалентно — как способ ее становления и как ее сущностный антипод по отношению к человеческой индивидуальности. Архаичная подлинность культурного наследия всегда мифологична. Достоверная значимость всегда определена в своей неопределенности, в силу чего и миф не наблюдаем с точки зрения современной повседневности. С другой стороны, в культуре всегда доминирует смысловая значимость оттенков и вариаций, так или иначе ведущих к личности, которой не знает миф. Повседневность личностного мироощущения имеет свое отчужденное отражение в смыслообразе мифа, «любое» сопротивление которым всегда превращает личность в заложницу мифа. Повседневность значима в качестве посредника между мифом и культурой, как возможность и риски личностного смысла. Критическим симптомом оказывается

ценностная дилемма самоценной личности и ценностей как таковых, оценивающих любую личность. Сегодня дело идет о «перестановке» точек отсчета в культурном критерии общественной жизни. И этот критерий не является строго нравственным. Прототипом этого изменения, своеобразной логической моделью стала критика ригористической рациональности Джозефом Агасси, который полагал, что вернуться к рациональности современная антропологическая мысль способна лишь ценой отказа от дихотомических оппозиций мышления (совершенно не в контексте проектов постмодерна). Решение проблемы не равносильно ее устранению и в принципе с ним не связано. Культура не самодостаточна в своей самости, «культурности». Культурный критерий социальности, в его различных версиях, лишь подтверждает внутреннюю диффузию нравственных критериев культуры. Чувственное содержание представляет собой конкретные вариации стихийных структур социальной регуляции. Мораль как необходимое обществу перевернутое сознание нуждается в разнообразии менее радикальных аргументов. Культура как форма жизни прирастает мифологическими смыслообразами. Всякая локальность сегодня безжизненна вне ориентировки на глобальные критерии, которые представляют собой не более чем отголосок изначальной универсальности мифа, генетически присутствующего в каждом культурном феномене.

Повседневность принципиально разнородна в своих проявлениях, что не исключает, а, напротив, провоцирует ее способность быть агентом иных, вполне интегрированных смысловых конструктов, чрезвычайно влияющих на человека и его жизнь. Современная мифология пропитывает собой опыт повседневного миропонимания. Мифологическая идентичность непостижима вне проблематизации культурных критериев человеческой личности. Выпадение из ряда культурных традиций, поддерживавших доиндустриальные общества, ангажирует повседневность в число сущностей оспариваемых культурных смыслов.

Но насколько нов этот новый культурный миф? Фрагментация мифологических ресурсов отнюдь не перечеркивает тяжеловесных архитектурных контуров социальных утопий, но фрагментарная утопия заведомо «одомашнена», близка человеку в его «доидеологическом» состоянии. Мир детской доверчивости становится взрослой условностью, подкрепленной безусловными цивилизационными технологическими аргументами и социальными взаимодействиями. Актуальная мифологическая среда как никогда инструментальна. Политические имиджи как никогда идеологичны и обыденны (обыденность как однодневность также вполне приемлема в данном случае, в качестве способа, которым миф варьируется, поддерживая собственный стабильный повседневный статус, статус «большой длительности»). Очевидно, что неоднородность актуальных мифологических представлений также не является новейшим культурным открытием — миф таков всегда, — но изменилась сама внутренняя пропорция внутренних смысловых ресурсов мифологического мышления. Это несколько иной этап жизненного цикла самого мифа. И это не иррациональная заданность, находящаяся вне рамок рационально-эмпирических реконструкций, это процессуальность мифа, тесно взаимосвязанная с жизненными циклами культурной жизни, включая таинственные рождения, развития, гибели различных цивилизаций. Современная цивилизация вполне понятно позиционирована Карлом Ясперсом в качестве

конца «осевого времени», что перекликается с «постметафизической эпохой» по Пьеру Бурдьё, Юргену Хабермасу и многим другим знаковым теоретикам современной культуры.

Сегодня, как и всегда, миф — главный агент действующих социальных сил и культурных образов. Всемирная история культуры вполне адекватно читается как череда мифологических трансформаций, где сам миф не наблюдаем. Так возникает проблема идентичности самого мифа, которая в целом обозначена уже проведенными исследованиями в ключе сопоставления мифов архаичных и современных. Загадка мифа более не скрывается в недрах археологии, в том числе и археологии культуры. Современные изменения столь же не поддаются традиционной (фактически, аристотелевской) логике «здорового смысла», как и древнейшие. Вместо прогресса в понимании мифа приходится говорить об универсальности «мифологии».

Медиаативный процесс возрождения мифа отпечатывается в более-менее самостоятельные формы мышления и существования. Соответственно, возникают относительно самодостаточные конфигурации мифомышления и мифодействия (пресуществления). Рост социотехнических зависимостей в современных обществах, вызванный высоким темпом технологических инноваций, создает благодатную почву для фрагментарного мифомышления, тогда как трансформации потребительского поведения открывают «ящик Пандоры», в котором скрывались элементы магического, что и порождает фрагментарное мифодействие. «Чудеса» техники и «глубина» повседневных откровений в равной степени актуальны для цивилизации третьего тысячелетия, и эти рейтинги поддерживаются всевозрастающим спросом, актуальной ненасытностью современного человека. Фрагментация мифа — один из его излюбленных приемов самомаскировки. Происходящее повсеместно обожествление осколков лишь упрочняет власть, как и прежде могущественного, и как всегда невидимого, божества. За многообразием всяческих трансформаций мы все так же остаемся безоружными перед лицом не придуманного слова — мифа. Вместе с тем, эта обезоруженность перед мифом всегда оборачивалась для человека обезоруженностью перед самим собой. Человек всегда был проблемой для самого себя, и это порождало миф, который, в своем архаическом состоянии, восстанавливал единство жизненного мира человека, снимал напряженность, вызванную экстравидовым выживанием человечества. Но сегодня сам миф, будучи явлен в лице собственных осколков, способен лишь усугублять проблему человеческой идентичности, вызывает «вторичный перегруз», который асимметричен «первичному разгрузу» архаичного мифа. Стихия расколотых мифомышления и мифодействия непропорционально больше замкнутого синкретизма архаичного мифа. Расщепленность мифа — выброс спонтанной психической энергии человеческих групп, которая рискованна, в силу своей необратимости, как для мифа, так и для человеческого существования.

Проблемы человеческой судьбы образуют особый цикл проявлений мифа. Сюжет всегда связан с потерей, утратой: о том, как люди утратили возможность возвращать себе молодость, как колдовство вызывает болезнь или смерть, как духи покинули мир людей, и как все же была налажена хотя бы частичная связь с ними.

В связи с этим важно еще раз обратить внимание на эмоциональную и практическую значимость мифа, — он призван смягчить то эмоциональное напряжение, которое испытывает человеческая душа, предчувствующая свою неизбежную и неумолимую судьбу. С одной стороны, миф придает этому предчувствию вполне ясную и ощутимую форму. С другой стороны, он сводит таинственную и леденящую душу идею до уровня привычной повседневности. Оказывается, что вожденная способность возвращать молодость, спасающая от дряхлости и старения, была утрачена всего лишь из-за пустякового случая. Ошибки, провинности и случайности обретают огромное значение, а роль судьбы, фатума, неизбежности низводится до масштаба человеческой промашки. В современном массовом сознании происходит дальнейшее переворачивание ситуации, — ничтожные детали повседневности приобретают с помощью рекламы значение судьбоносности и неизбежности. Конечно, реклама не вполне серьезна, она подразумевает некую самоиронию. Реклама исповедует постмодернизм: строит текст из пародийных цитат и аллюзий. Более того, успевает изобразить простодушную и даже тупую невосприимчивость к градациям ценностей, которыми манипулирует. Стереотипы сознания фиксируются ключевыми словами, которые представляют собой концентрацию целого образа. Учитывая то, что стереотип лишь формируется, еще недостаточно устойчив, используется метод фиксирования противоположных эмоциональных характеристик имиджа. Современный массовый миф возникает и существует как средство воздействия на людей по преимуществу не действием, а словом, знаком.

Человеческая личность нуждается в вере. Объективная реальность взаимосвязанных символов, упорядочивающих ценностные установки группы, безусловно необходима для установления глубинной душевной связанности людей. Подлинность невозможна без внятной, вменяемой отнесенности личности к вещам как таковым, к исповеданию интереса, обладающего волевой и познавательной принудительностью. Повседневность — это актуальный культурный миф, рискованный процесс приращения новых образцов смысла.

Е. В. Попова
Екатеринбург

АБСОЛЮТНЫЕ НОРМЫ В КОНТЕКСТЕ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ДИНАМИКИ

В ходе исторического развития человеческие общности вырабатывали разные цели, идеалы, нормы. Социальные общности обычно исходили и до сих пор исходят, в первую очередь, из того, что тот или иной социум и люди, составляющие его, и есть высшая ценность. И. Кант считал, что только человек является целью сам по себе, поскольку выступает субъектом морального закона. Именно человек может судить и судит о соответствии, своих (и чужих) поступков всеоб-

щим целям. Поэтому единственным критерием адекватности нормы как средства достижения поставленной цели является Совесть, Бог, моральный закон внутри человека, то есть сам человек как личность.

Наиболее элементарная цель, с этой точки зрения, заключается в сохранении, расширении, процветании самой общности, а значит, и человека, в нее входящего. Об этом писали различные философы. Например, Т. Гоббс полагал, что в основе истинного блага не лежит ничего надчеловеческого, потому что величайшим из всех благ является самосохранение, а Б. Спиноза утверждал, что для человека нет ничего полезнее человека. Он считал, что добродетельные люди хотят во всем согласовываться друг с другом и вместе искать нечто общепольное. Эти требования вписывались в моральные, религиозные и другие системы норм. И даже в начале прошлого века, когда наступило время перемен и пересмотра ценностных установок, Ф. Ницше, отмечая существование «последних людей», утверждающих, что уже нашли счастье и знать не знают про любовь, творение, устремление и т. п., осуждал их, поскольку они делают все вокруг маленьким. Позже Х. Ортега-и-Гассет, выражая ту же мысль, замечал, что человек живет собою и для себя, но если он не направит свою жизнь на служение какому-то общему делу, то она будет скомкана, потеряет свою цельность.

Существует взгляд, что в связи с этой целью возникают и функционируют абсолютные моральные нормы (ценности). Однако исторический опыт со временем показывал, что как раз для сохранения сообщества не все нормы, изначально применявшиеся с этой целью, и не всегда себя оправдывали. Рассмотрим одну такую, считающуюся абсолютной, норму.

На ранних ступенях развития человечества норма «Не убий!» не может рассматриваться как норма, обеспечивающая выживание человеческого рода. Например, если роду в силу каких-то причин необходимо было срочно сняться с места (особенно это было характерно для кочевников), то старики, больные, малые дети при этом становились обузой, и их оставляли, а сами уходили, что, в общем, равносильно убийству. То же самое происходило в условиях недостатка пищи. В Священных книгах христианства и ислама зафиксированы заповеди, возникшие как раз в противовес этим традициям. Так, Коран учит не убивать детей от бедности, полагаясь на то, что всех прокормит Бог. Вообще, мировые религии, в частности христианство, представляют собой, кроме всего прочего, попытку преодолеть конфликтность противоречащих друг другу норм, ссылаясь на провидение и волю Всевышнего.

К норме «Не убий!» человечество пришло постепенно. Первоначально эта норма относилась только к «своим» и не распространялась на «чужих», которых не только можно, но и нужно было убивать, грабить, завоевывать и т. д. Но победа не всегда сопутствовала одной из противоборствующих сторон, и постепенно люди осознавали ситуации поражения в ходе военных действий как ведущие к обратной цели: уничтожению, ослаблению, порабощению собственного сообщества. Таким образом, в ходе исторической практики возникают две конкурирующие системы норм, при этом сфера действия системы норм во главе с максимой «Не убий!» расширялась (с общины, племени, рода на единоверцев и т. д.), а сфера действия системы норм во главе с требованием «Убий!» сужалась.

Правда, это тоже не столь прямолинейный процесс, поскольку даже при наличии уже нормы «Не убий!», касающейся единоверцев, наряду с ней существовала и существует до сих пор система норм, основанная на кровной мести. Закон кровной мести является нормой. Однако применяемый широко, он начинает входить в противоречие с глобальной целью — сохранением сообщества (семьи, клана), поскольку является примером системы с автоматической положительной обратной связью, когда на одну смерть отвечают двумя, на две — четырьмя и т. д. При этом теряется глобальная цель, система «разбалтывается», становится нерегулируемой, перестает подчиняться каким бы то ни было нормам, кроме одной — «Убей представителя враждующей группы!», что приводит к необходимости, в конце концов, отказаться от нее.

Что касается положения в современное время, то и сейчас, по большому счету, норма «Не убий!» не является абсолютной (даже если не рассматривать такой социальный феномен, как война, когда имеет место убийство врага в ходе военных действий и т. д.). Кто может гарантировать, что современная ядерная ситуация, испытания и т. п. не приведут к состоянию, когда человечество не сможет выполнить эту норму (в целом) во имя той же цели — сохранения себя как целостности. События 11 сентября 2001 года, по сути, привели к началу «четвертой мировой войны» («третьей мировой» ряд исследователей считают время «холодной» войны до 1985 года, в результате которой распался СССР), когда американо-европейское сообщество осознало, что нет равновесия, нет безопасности, потому что глобализация «по-западному» — не панацея от подобной угрозы.

По-видимому, именно исторический опыт, историческая практика людей дает возможность оценивать нормы на адекватность. Только практический опыт показывает плодотворность или неплодотворность применения тех или иных норм для осуществления тех или иных целей. Социокультурная динамика приводит к тому, что трансформируются старые нормы, а также формируются новые, которые будут поддерживать или вытеснять существующие. И здесь просматривается определенная проблема. Не смотря на то, что в ходе исторического развития намечается тенденция к образованию общечеловеческого ценностного пространства, и в целом, за чередой относительных, конкретных норм наблюдается сближение норм, движение к абсолютным — общечеловеческим — ценностям, следует констатировать, что многие нормы (в силу особенностей культурного развития разных народов) не могут быть сведены к какой-то более общей. А это означает, что существует необходимость признания равноправия норм, имеющих место в разных культурах. Во всяком случае, в современной социокультурной ситуации именно нормотерпимость является подлинным проявлением гуманизма.

ОБ АГРЕССИВНОМ ПОВЕДЕНИИ ЧЕЛОВЕКА: ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ПОДХОД

Агрессия, садизм, вандализм, убийства — явления, сопутствующие истории человечества с незапамятных времен. Но XX век является беспрецедентным по количеству и жестокости кровопролитных войн.

Своеобразной попыткой осмысления социальных потрясений, постигших европейскую цивилизацию в первой половине XX-го века является философское течение — экзистенциализм, который возникает в своей ранней форме накануне 1-й мировой войны в России (Лев Шестов, Николай Бердяев), кристаллизуется после войны — в Германии (М. Хайдеггер, К. Ясперс) и в период 2-й мировой войны во Франции (Ж. П. Сартр, А. Камю, Г. Марсель и др.). Философы экзистенциалисты обращаются к проблеме кризисных ситуаций, критических обстоятельств, в которых оказывается человек.

Несмотря на активную разработку экзистенциалистами проблем мира, вопрос преодоления человеческой агрессии долгие годы был прерогативой бихевиоризма и жестко «завязывался» на проблематику агрессивных потенциалов, при этом, по словам В. Франкла, «никто не осмелился выйти в человеческое измерение». Философы экзистенциалисты утверждают, что именно войдя в то измерение, где существуют собственно человеческие проявления — туда, где мы только и можем встретиться с такими феноменами, как стремление к смыслу, принятие ответственности за свою жизнь — можно установить, что, в конечном счете, именно фрустрация стремления к смыслу, экзистенциальная фрустрация и распространяющееся все шире ощущение бессмысленности поддерживают агрессивность, если вообще не являются ее причиной.

Как доказательство приведенного утверждения и несостоятельности бихевиористского подхода к решению проблемы человеческой агрессии выглядит сегодняшняя ситуация в мире, в котором за последние десятилетия отмечается рост насильственных действий, сопряженных с особой жестокостью, взрывами в общественных местах, захватом заложников, вандализмом и глумлением над людьми. Поэтому рассмотрение проблемы преодоления человеческой агрессии с точки зрения экзистенциального подхода в современных условиях мирового кризиса представляется целесообразным и своевременным.

Экзистенциализм (от лат. *existentia* — существование) представляет собой философию существования, причем под существованием понимается внутреннее бытие человека, его чувства и переживания, его страсти и настроения. Идеи экзистенциализма восходят к воззрениям датского философа С. Кьеркегора и «философии жизни». Само же их зарождение произошло в России после поражения революции 1905-1907 гг. в работах Н. А. Бердяева, примкнувшего в дальнейшем к религиозному экзистенциализму, а также в трудах философа и публициста Л. И. Шестова.

Религиозно-этическое учение Л. Шестова получило свои очертания уже в одном из первых сочинений — «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь)» (1900). Здесь Л. Шестов подходит к одной из главных тем своего философствования: теме «подмены» жизни добром, онтологии — этикой. В первую очередь он пытается вскрыть истинные мотивы постановки самой проблемы «смысла добра», «оправдания добра», «служения добру». Шестовская «этика веры» призвана непостижимым божественным участием упразднить «бывшее зло», превратив его сверхрациональным, абсурдным образом в еще «не бывшее добро». При этом Л. Шестов говорит о том, что «законы мышления покрывают насилие и нуждаются в насилии» (Шестов, 1993).

Помимо Л. Шестова проблему человеческой агрессии в контексте вопроса о добре и зле рассматривает и другой русский философ Н. А. Бердяев.

Н. А. Бердяев в «Философии свободного духа» высказывает следующие размышления: «свобода порождает зло, как и добро. Поэтому зло не отрицает существование смысла, а подтверждает его». Более того ученый отмечает, что «зло оказывается двигателем и возбудителем мировой жизни, без зла осталось бы на веки веков первобытное райское состояние первого Адама и не явился бы новый Адам, не была бы раскрыта высшая свобода и любовь». (Бердяев, 1993).

Таким образом, Н. А. Бердяев признает зло как необходимое условие движения жизни, по его мнению, человек может и должен преодолеть зло и только тогда будет добро.

Так, русский экзистенциализм рубежа XIX — XX веков утверждает возможность и необходимость преодоления человеческой агрессии, в отличие от биологического (К. Лоренц) и психологического (З. Фрейд) подходов, утверждавших врожденность и неискоренимость феномена.

Если русский экзистенциализм утверждает возможность преодоления разрушительных тенденций человеческого поведения, то адепты немецкого экзистенциализма — К. Ясперс, М. Хайдеггер — характеризуются более пессимистичным взглядом на природу агрессии человека и возможность ее преодоления. В качестве аргумента философы апеллируют к подавлению людьми своей духовности, их уходу от ответственности за поиск смысла.

М. Хайдеггер один из основоположников немецкого экзистенциализма называет агрессию вредоносностью, причиной которой является страх. Феномен страха рассматривается философом в трех аспектах: «перед-чем страх, устрашенность и о-чем страх», при этом признается возможность модификации страха, касающейся «конкретно различающихся структурных моментов в нем». Агрессию, по Хайдеггеру, вредоносность, вызывает страх перед чем или угрожаемость. Эта вредоносность, определившись, исходит из определенной области, нацеливается вовне и приобретает характер угрозы. Провоцирует агрессию то, что сам страх есть «дающее себя задеть» высвобождение угрожающего, при этом сначала где-то фиксируются будущее зло, потом спутывает и заставляет «терять голову» (Хайдеггер, 2002).

В контексте человеческих взаимоотношений проблему агрессивного поведения рассматривает К. Ясперс, он афористично и очень тонко замечает: «Я один не

есть самость для себя, но становлюсь таковой во взаимодействии с другой самостью». Этим подчёркивается социальная сущность человека. Социальное, интеллектуальное и моральное зло есть, по Ясперсу, прежде всего глухота к «окликанию» со стороны чужой экзистенции, неспособность к дискуссии, принимающая облик противоразумного фанатизма, но также и поверхностного, обезличенного массового общения, безнадежно отравленного ядом демагогии. Трудам Ясперса свойственны идеи глубокого гуманизма и озабоченность: как спасти человечество от кровавых революций и истребительных войн, воплощающих зло, жестокость, насилие (Ясперс, 1991).

Таким образом, немецкий экзистенциализм трактует человеческую агрессию как нечто вредоносное, побуждаемое страхом за себя и глухотой к чужой экзистенции, следовательно преодоление агрессии обусловлено нейтрализацией указанных оснований.

Еще более мрачная картина человеческой агрессии представлена во французском экзистенциализме, в частности в трудах Ж. П. Сартра, и наиболее подробно обоснована в его докторской диссертации «Бытие и ничто». Картина межличностных отношений по Сартру предстает как наиболее мрачная и как конфликтная. Человеку свойственно принуждать, использовать другого как инструмент. Он намерен заставить Другого принимать установки и занимать позиции, действуя на Другого силой, и Другой становится инструментом в его руках. Агрессор «управляет телом Другого» давит на его плечи, чтобы склонить к земле, унижает его». Функцией подобных действий является его собственное воплощение. Самая сильная форма агрессии, по Сартру, это ненависть, она усиливается желанием и тем самым агрессия приобретает человеческого измерения (Сартр, 2000).

Таким образом, по Сартру, агрессия обусловлена склонностью человека к садизму, усиливается посредством желания и постепенно превращается в ненависть.

Помимо рассмотренных русского, немецкого и французского направлений экзистенциализма агрессивному поведению людей и проблеме его преодоления уделяли пристальное внимание и философы экзистенциалисты других стран. Наиболее разработана рассматриваемая проблема в трудах В. Франкла. По его мнению ни биологический подход к агрессии (К. Лоренц), ни психологический (З. Фрейд) неподходящи и неадекватны, потому что они совершенно отрицают интенциональность как присущий человеку феномен. «На человеческом уровне, то есть как человек, я не имею фиксированного количества агрессии, чтобы затем направить ее на подходящую цель; в действительности я делаю нечто иное: я ненавижу! Я ненавижу кого-то или что-то. Ненависть — человеческий феномен; она человеческа потому, что она интенциональна: у меня есть основания ненавидеть что-то, и у меня есть основания любить кого-то». По мнению Ф. Франкла, исследования агрессии обречены на неудачу, если они будут опираться на нечеловеческое и не личностное понимание феномена.

Так, в соответствии с воззрениями В. Франкла, агрессивное поведение возникает потому, что люди подавляют свою духовность, уходят от ответственности за поиск смысла. Оказать помощь человеку с агрессивным поведением значит по-

мочь ему осознать свое духовное «Я» и принять ответственность за свою судьбу, с последующим открытием им смысла своего существования.

Таким образом, экзистенциализм обратил внимание на человека, одинокого в мире тиранов и оружия массового уничтожения, человека оказавшегося лицом к лицу с порожденной им агрессией. При этом агрессивное поведение рассматривается как следствие экзистенциальных проблем личности и нарушений ее духовного развития, то есть рассматривается в *человеческом измерении*.

Семантические конструкторы содержания понятия «агрессия» оформляются в историко-философской динамике экзистенциализма в следующих категориях: зло, насилие, власть, эгоизм, лицемерие, конфликт, вредоносность, ненависть, садизм. Следовательно, анализ феномена «агрессия» с точки зрения экзистенциального подхода ограничен его нечеткостью, ведь исторически закрепившийся за ним смысл уже длительное время фиксируется исследователями-философами в терминах-синонимах. Учитывая данное, на философском уровне изучения рассматриваемого феномена мы можем говорить лишь о степени изученности смылосодержательных конструкторов, составляющих объем содержания понятия «агрессия». Однако следует отметить, что все данные категории отсылают к рассмотрению агрессии именно в человеческом измерении, так как апеллируют к сугубо человеческому феномену — ненависти.

Но все же при подобной «размытости» понятия «агрессия» в философской мысли экзистенциализма, можно выделить несколько ключевых характеристик (роль определяемого, качественное своеобразие), которые могут служить для определения рассматриваемого понятия.

Так, человеческая агрессия с точки зрения экзистенциальной философии представляет собой не только враждебные импульсы, но и вредоносную позицию человека, которая отличается наличием основания собственной ненависти и ее интенциональностью. Преодоление человеческой агрессии в условиях современного мирового кризиса лежит через самоопределение человека в мире ценностей, принятием ответственности за свою судьбу, с последующим открытием им смысла своего существования.

1. Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. 383 с.
2. Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. М., 2000. 639 с.
3. Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. 356 с.
4. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Библихина. СПб., 2002.
5. Шестов Л. Избранные сочинения. М., 1993.
6. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. М., 1991. — 527 с.

ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ И АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ СОВРЕМЕННОГО ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО ПРОЦЕССА

Реформирование системы образования не сводится только к его структурной перестройке, но и предполагает глубинные преобразования, успешность которых невозможна без философской рефлексии её оснований. Исследование проблем образования философами и размышления о философии педагогов имеет давнюю историю. Но философия образования как самостоятельная научная дисциплина, занимающаяся разработкой междисциплинарных, интегративных проблем образования в контексте осмысления и понимания сущности природы и смысла человеческого существования, появляется только в 40–50 годах XX века. Дискуссии о статусе этой науки идут до сих пор. Но очевидно одно: период качественной смены исторических способов жизни, смены мировоззренческих, ценностных оснований современной цивилизации влечёт осмысление этих изменений применительно к сфере образования.

Каковы причины возросшего внимания к философским проблемам образования?

- Превращение образования в относительно автономную сферу жизнедеятельности общества.
- Возникновение новых требований к системе образования, связанных с переходом к информационному обществу.
- Расширение социокультурных функций образования.
- Появление различных проектов реорганизации системы образования.
- Диверсификация и усложнение институтов образования.
- Наличие множества трактовок целей, идеалов образования, его форм, технологий, методов и трудности в связи с этим в достижении консенсуса в педагогическом сообществе.

Сегодня можно констатировать, что философия образования позволяет определить философские основания различных моделей, технологий образования. Вторая важная функция философии образования — прогнозирование тенденции развития системы образования и проектирование образовательного процесса. Практическое значение философии образования определяется её способностью давать продуктивные импульсы образовательным реформам, а также непрерывному самоосмыслению и самоизменению педагогической практики.

Проблемное поле философии образования можно определить следующим образом: сущность образования в истории культуры и в современном мире; осознание кризиса современного образования, ценности и цели современного образования с точки зрения человека и социума; поиск новых философских концепций,

которые могут служить обоснованием системы образования, педагогической теории и практики.

В методологии философии образования ощущается переход к новому этапу развития научной рациональности — от классического — к неклассическому и — к постнеклассическому. Осознание этих процессов в науке в целом позволило в рамках философии образования рассмотреть вопрос развития образования как смену образовательных парадигм, доминантой которых является определённая система ценностей. Объективизм и универсализм классического рационализма ориентировали образование на поиск всеобщих закономерностей обучения и воспитания, их форм, способов и методов, что, с одной стороны способствовало демократизации образования, но с другой, вело к унификации, регламентации педагогической деятельности. В философии образования, основывающейся на принципах постнеклассического типа рациональности, образование понимается как процесс, направленный на развитие индивидуального, творческого начала в человеке, с тем, чтобы способствовать становлению его как личности. Идея исходного неравенства индивидуальных качеств, способностей ведёт к отказу от идеала всесторонне развитой, гармоничной личности. Утверждение человеческой субъективности способствовало признанию множества картин мира, плюрализма идей, взглядов на явления действительности, соответствующих интересам, потребностям, ценностным установкам как обучающихся, так и обучающихся. Отсюда тенденция — создание универсальных образовательных систем и разработка педагогических технологий, учитывающих своеобразие личности ученика.

Одной из центральных проблем философии образования является аксиология образования. Аксиология как раздел философии, занимающийся исследованием ценностей как смыслообразующих оснований человеческого бытия, задающих направленность и мотивированность человеческой жизни, деятельности и конкретным поступкам. Главная задача аксиологии — показать, какое место занимает ценность в структуре бытия и каковы её, и каковы её отношения к фактам реальности. Аксиологический аспект образовательного процесса активно разрабатывается в науке. Новый этап развития культуры и общества порождает трансляцию новых жизненных смыслов и ценностей, а образование при этом играет особую роль. Эта роль повышает статус образования и усиливает его влияние на культуру в целом.

Осмысление системы ценностей позволяет сформулировать цели образования. Важнейшая образовательная ценность — личностное развитие человека и его самоактуализация в культуре и жизни. Миссия образования состоит в том, чтобы найти индивидуальный подход к человеку, помочь ему определиться в жизни, культуре, профессии, реализовав свои потребности и потенциал. Реализация этой цели сегодня предполагает акцент на выработке у обучающихся способности к самостоятельной ориентации в мире, способности к самообучению и критической самооценке.

Итак, как бы ни были разнообразны и противоречивы представления философов и педагогов на образование, но есть нечто общее, что их объединяет: образование является как личной (субъективной), так и общественной ценностью; проблема педагогической аксиологии является одновременно образовательной и

мировоззренческой; проблема педагогической аксиологии требует интегративного подхода к её решению; управление образованием должно быть ориентировано на развитие его ценностных аспектов и адекватно им.

О. В. Пушкина

Прокопьевск

ОСНОВОПОЛАГАЮЩИЕ ПРИНЦИПЫ ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ ФАСИЛИТАЦИИ ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО САМООПРЕДЕЛЕНИЯ УЧАЩИХСЯ

Современные условия развития общества предъявляют повышенные требования к человеку — свободной, творчески мыслящей и гармонически развитой личности. Возникает необходимость, чтобы этой цели — формирование человека, индивидуальности — отвечала современная образовательная система, в которой особое внимание должно уделяться проблемам профессионального самоопределения, формированию у учащихся высокого уровня готовности к профессиональной деятельности.

Феномен самоопределения — это результат деятельности как внешних факторов (среды, условий существования этических образцов поведения), так и внутренних факторов — в первую очередь — сознания и его личностных структур (рефлексии, критичности, мотивирования и т. д.), определяющих целеустремлённость, интерес, волю к овладению профессией [4, 41–42].

Внутренние факторы оказывают решающее влияние на саморазвитие личности, в частности, на процесс её профессионального самоопределения. Этот процесс для выбирающего профессию будет эффективен только тогда, когда подросток сможет подняться от уровня удовлетворения своих простейших потребностей к уровню средств, которые даёт профессия для нравственного самостроительства личности [1, 45].

Профессиональное самоопределение многими учёными рассматривается как ценность, способствующая нравственному возвышению человека. А главным условием выступает способность личности вырабатывать нравственные принципы и руководствоваться ими.

Исследование проблемы профессионального самоопределения учащихся позволяет сделать вывод о значительной роли педагогической фасилитации, которая является особой сферой деятельности учителя, ориентированной на взаимодействие со школьниками по оказанию им поддержки в становлении личностного роста, социальной адаптации, принятия решения об избираемой профессиональной деятельности.

Педагогическая фасилитация как деятельность субъект-субъектной ориентации позволяет интенсифицировать процессы самопознания, творческой самореализации и занимает особое место в образовательном процессе.

Рассматривая педагогическую фасилитацию профессионального самоопределения, мы исходим из всеобщего принципа, определяющего стратегию отношений учителя и ученика — принципа гуманизма. Гуманизм предполагает отношение к ученику как к главной ценности, обладающей своим внутренним миром, интересами, потребностями, способностями, возможностями и особенностями.

Гуманное образование призвано помогать (содействовать) развитию у участников образования специальных способностей, опираясь на которые они могли бы самостоятельно адаптироваться к условиям среды обитания и реализовать в них социально приемлемые проявления своих сущностных свойств [6, 349].

В современной педагогической науке выделяется несколько принципов, построенных на концепции гуманизма [5], которые, на наш взгляд, являются основополагающими в фасилитации профессионального самоопределения учащихся, так как они ориентированы на личностную направленность личности, на процесс и результат её развития и самоутверждения. Процесс профессионального самоопределения обеспечивается следующими принципами:

1. Принцип веры в ребёнка.

Реализация принципа состоит в неиссякаемой вере учителя в доброе начало каждого ученика, оказание ему помощи в осознании себя личностью, развитие уверенности в том, что его уважают окружающие. Данный принцип способствует формированию у педагога позиции фасилитатора, которое сопровождается ростом самосознания учителя, изменением его отношения к себе, своей профессиональной деятельности, к детям. Педагог при этом должен обладать такими качествами личности как толерантность, эмпатия, понимание и создавать помогающие, поддерживающие отношения с ребёнком, то есть, занимать активную позицию по отношению к проблеме, возникающей у учащегося.

2. Принцип сотрудничества педагога с детьми.

Педагогическая фасилитация связана в первую очередь с учебно-педагогическим взаимодействием учащихся и педагогов, это взаимодействие может осуществляться через непосредственные контакты в общении, в совместном решении учебных задач, во взаимосодействии друг другу.

В настоящее время в педагогических исследованиях уделяется значительное внимание взаимоотношениям и взаимодействиям в системах «педагог — ребёнок — родители», «педагог — ребёнок» [3, 11]. Анализируя результаты этих исследований, мы полагаем, что учебно-педагогическое взаимодействие является ведущим фактором педагогической фасилитации профессионального самоопределения при соблюдении следующих условий:

- если в процессе деятельности педагогом создаются ситуации-события, проживая которые учащийся приобретает определённый опыт в зависимости от своей индивидуальной траектории развития;
- если педагог осуществляет не только коррекцию образовательной траектории учащихся, но и всячески поддерживает их стремление к собственному росту, способствуя формированию эмоционально-ценностных отношений к различным событиям и явлениям жизни, собственному образу и жизни;

➤ если педагог обращает внимание не только на внешнее проявление образованности, но и на внутренний (духовный) мир, культурный уровень учащегося;

➤ если педагог стремиться, чтобы учащийся в любой возникающей ситуации мог сделать правильный выбор, был способен совершить усилие, способствующее его самоопределению, самосовершенствованию;

➤ если в проектировании ситуации развития учащемуся отведена роль активного субъекта, ответственного за собственный личностный рост, когда он сознательно, в сотрудничестве с педагогом определяет цели саморазвития и самоопределения.

Таким образом, взаимодействие участников образовательного процесса, заинтересованных в решении проблемы профессионального самоопределения учащихся должно осуществляться через выработку единой стратегии действий, координацию деятельности субъектов фасилитации.

3. Принцип включённости личности в значимую деятельность.

В деятельности личность имеет дело с освоением всё новых и новых видов, что предполагает ориентировку в системе связей, присутствующих в каждом виде деятельности и между её различными видами. Речь идёт о личностно значимой доминанте. В деятельности происходит освоение новых социальных и профессиональных ролей и осмысление их значимости.

Сущность педагогической фасилитации профессионального самоопределения учащихся заключается в интеграции деятельности субъектов фасилитации. Задача педагога заключается в совместной с учениками разработке видов деятельности, в которых осуществляется саморазвитие личности. Отметим, что отправной точкой отсчета эффективности деятельности педагога необходимо считать определенные результаты деятельности учащихся [2, 25].

Деятельность педагога должна быть направлена, во-первых, на формирование потребности учащихся в профессиональном самоопределении.

Во-вторых, на оказание помощи учащимся в выборе профессии, которая ответствовала бы не только их желаниям и стремлениям, но и способностям и задаткам.

В-третьих, на вооружение учащихся знаниями и умениями, которые необходимы в осуществлении собственной деятельности, направленной на профессиональное самоопределение. В процессе деятельности каждый ученик обретает уверенность, что он нужен людям как неповторимая индивидуальность.

В-четвёртых, на включение учащихся в профессиональную деятельность, в ходе которой происходит выработка критериев, обуславливающих выбор вида деятельности, формирование своего отношения к деятельности и участие в ней, приобретение опыта деятельности и др.

4. Принцип личностного функционирования.

Процессы воспитания, образования и развития достигают личностного уровня функционирования при реализации следующих функций:

➤ мотивирующая (способствует обоснованию и принятию решений);

➤ опосредующая (переводит внешнее воздействие во внутренние импульсы, руководящие поведением);

- коллизийная (позволяет видеть скрытые противоречия действительности);
 - рефлексивная (конструирует и удерживает образ «я» в контексте переживаемого события, как установку по отношению к самому себе в плане своих способностей, социальной значимости, самоуважения);
 - критическая (по отношению к предъявляемым извне ценностям и нормам);
 - смыслотворческая (определяет системы жизненных смыслов);
 - ориентирующая (способствует построению личностью картины мира)
- [1, 48].

5. Принцип субъективного контроля.

Понятие «субъективный контроль» исследуется в разработках психологии личности для определения способности личности сознать и объяснять миру роль своего участия в том, что с ней происходит.

Существуют четыре основных уровня субъективного контроля:

- отсутствие видимой осознанной мотивации действия;
- действие произведено под влиянием внешних, зачастую случайных факторов, не является обоснованным с позиции личностных функций;
- ситуация выбора действия, поступка характеризуется переживанием кризиса, связанного с перебором вариантов выбора, кризис может благополучно разрешиться при минимальном, ненасильственном педагогическом вмешательстве;
- завершение кризиса, личность делает осознанный выбор и приступает к практической деятельности по его реализации.

Перечисленные гуманистические принципы, на наш взгляд, являются основополагающими в фасилитации профессионального самоопределения школьников, так как предполагают персональный характер самоопределения с учетом индивидуально-психологических особенностей учащихся, бережное и уважительное отношение к их интересам и потребностям.

1. Аникаева Т. В. Образовательная среда школы как условие профессионального самоопределения старшеклассников [Текст]: Дисс. ... канд. пед. наук / Т. В. Аникаева. СПб.: [б. и.], 2003. 220 с.

2. Белухин Д. А. Личностно ориентированная педагогика. М., 2005. 448 с.

3. Крючков В. К. Взаимоотношения в системе «педагог — ребенок — родители» // Педагогика. 2002. № 9. С. 27–32.

4. Кульневич С. В. Менеджмент профессионального самоопределения: ценностно-смысловой аспект: Учеб.-метод. пособие. Воронеж: [б. и.], 1998. 196 с.

5. Кульневич С. В. Педагогика личности: Учеб. пособие. Воронеж, 1997. 184 с.

6. Сериков Г. Н. Образование и развитие человека. М., 2002. 416 с.

БОГОСЛОВСКИЕ СПОРЫ РОССИИ

Христианство в Россию пришло поздно, на тысячу лет позже, чем оно возникло. К тому же после крещения Руси длительное время сохранялось «двоеверие» — новые для русичей религиозные идеи не устраняли старых языческих верований. По словам Г. В. Флоровского, «язычество не умерло и не было обессилено сразу. В смутных глубинах народного подсознания, как в каком-то историческом подполье, продолжалась своя потаенная жизнь, теперь уже двусмысленная и двоеверная. И в сущности слагались две культуры: дневная и ночная» [1, 2–3]. Двоеверие продолжалось вплоть до патр. Никона, да и потом не было искоренено, старообрядчество многое возрождало из антицерковности старых времен, секуляризация возрождала что-то из прежних пластов религиозного сознания, иначе после всеобщей атеизации не произошло бы столь быстрое возрождение неоязычества.

Становление школы богословия в России начинается с учреждения духовных учебных заведений при Петре I. По его приказу в 1700 г. создается академия при Троицкой Лавре, в 1721 г. открывается Санкт-Петербургская духовная академия, в 1723 г. — Казанская. Это было важно, но богословие в этих школах не имело самостоятельного значения, было заимствованным с католических и протестантских образцов вплоть до XIX в.

В 60- гг. XIX в. знаменательным стал спор двух иерархов Церкви свт. Игнатия Брянчанинова (1807–1869) и его современника свт. Феофана Затворника о природе ангелов и человеческой души. Игнатий Брянчанинов в «Слове о чувственном видении духов» утверждал: ангелы и человеческая душа имеют некоторое тело, их бессмертие — следствие благодати, свт. Феофан Затворник — ангелы и души бестелесны. В работе «Душа и ангел — не тело, а дух» свт. Феофан признал аргументацию свт. Игнатия недостаточной, назвал его учение нецерковным, основанном на слишком буквальном прочтении некоторых мест Писания и на доверии к ошибочным научным теориям XIX в. (учению о теплороде и эфире), показал, что имеется не меньшее основание считать душу бестелесной. По мнению свт. Феофана, учение Игнатия Брянчанинова есть «ультра-материализм». Дискуссия оказалась прерванной, свт. Игнатий не стал ее продолжать. Она и сейчас не завершена, хотя о ней есть некоторые суждения [2].

На рубеже XX в. богословие в России стало подниматься до классических образцов благодаря освоению византийского наследия по переводам (не всегда, правда, удачным). Значительно возрастает уровень академического богословия.

Вне стен академий благодаря трудам Вл. Соловьева начинается спор о Софии. В нем участвовали видные христианские писатели. Из самых известных — свщ. П. Флоренский и прот. С. Булгаков. По Флоренскому, София — многозначное понятие христианской мистики. Она — тварное естество, воспринятое Божественным Словом, Церковь в ее земном и небесном аспекте, формирующей тип «идеальной личности человека» подобный Деве Марии. Он говорит о Софии как

о предсуществующей запредельной реальности, как о миротворческой мысли Божией, о существенной красоте твари. Все это были новации, но сам о. Павел никогда не переносил проблему Софии в область догматики. Прот. С. Булгаков ввел софианскую проблематику в область тринитарных вопросов, и в его представлении София есть предвечный замысел Божий о мире и человеке. Она ипостазировала себя в иерархии сущностей от Бога до человека и сообщает единство Бога с тварью. В 1934 г. его софиология на соборе Зарубежной Русской православной церкви в Карловцах была оценена как ересь, как попытка ввести четвертую ипостась в Троицу. Достаточно глубокого исследования проблемы при этом опять-таки сделано не было.

1915 г. в монашеской среде начались имяславские споры. Начальным пунктом спора стало издание книги «На горах Кавказа» схимон. Илариона, где утверждалось, что имя Боже, производимое в молитве, есть сам Бог по обоживаемому действию на молящегося. К его мнению присоединились многие христианские деятели и писатели России — иеросхимон. Антоний (Булатович), его духовный сын о. П. Флоренский, А. Ф. Лосев и др. На стороне имяборцев, утверждавших, что само имя Бога не может способствовать преображению человека, была официальная часть иерархии русской церкви во главе с членом Синода митр. Антонием (Храповицким), 1863–1936. Бедой и митр. Антония, и схимон. Илариона был недостаток классических переводов, в частности известной работы свт. Григория Паламы «Триады в защиту священнобезмолствующих». Имяславские споры закончились разгромом афонских монахов — защитников имяпочитания. Богословски и этот спор оказался не завершенным, о чем свидетельствует немалая литература по этому вопросу [3].

Антоний Храповицкий первым из богословов России обратился к исследованию проблемы личности. Это еще одно приобретение русского богословия, истоком которого явился философский персонализм. К персонализму имел свое отношение известный богослов русского зарубежья В. Н. Лосский (1903–1958). В отличие от философов-персоналистов, богословы подчеркивали, что личностное становление человека не может происходить, иначе как в Церкви, ее таинствах, путем личной аскезы. Свое право использовать понятие «личность» они основывали на том, что оно имеет святоотеческое происхождение, что крайне сомнительно [4]. Сомнительно и понимание «личности» как надприродной категории, в отличие от категории «индивид». Спора по поводу личности не было, он пока лишь назревает.

Итак, все богословские споры в России не окончены. Ни по одному из них не было вынесено соборного определения. Они остаются открытой областью богословских мнений. Возможно, это станет импульсом новых богословских и философских исследований.

1. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1994.

2. Серафим (Роуз), иеромон. Душа после смерти. Современные «посмертные» опыты в свете учения Православной Церкви. СПб., 1995.

3. Иларион (Алфеев), еп. Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. СПб., 2007.

4. Рыжкова Г. С. Рождение личности. Протестантская этика и дух персонализма // Истина и диалог. СПб., 2008.

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ МИФОЛОГИИ СОВЕТСКОЙ И ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ

Мифология является основообразующим компонентом любой культуры. Но, стоит различать определения мифа, принятые в культурологии и социальной философии. С точки зрения культурологии миф — это способ освоения мира, включающий в себя как реальное, так и вымысел, построенный на базе конкретной культуры. Каждый миф отражает в себе особенности освоения пространства, восприятия реальности, эмоциональный и образный ряд той культуры, в рамках которой он возник.

В то же самое время в социальной философии и политологии акцентируется внимание на несбыточности мифа, его принципиальной практической нереализуемости, в частности Л. Н. Коган считал его ложной формой политического сознания.

Р. Барт также говорит о неоднозначности мифа. Несмотря на то, что он называет миф вторичной семиологической системой, построенной на деформации отношения между понятием и смыслом, он все-таки прослеживает его связь с некой первичной системой. Эта связь выражается через понятие, означаемое, основным свойством которого Р. Барт называет наглядность. Можно предположить, что через понятие происходит обобщение результатов практической деятельности человека, его взаимодействия с природой и ее освоения, и, через это, к пониманию сути своего бытия. По нашему мнению, все вышеперечисленное отражается в первичном мифе.

В качестве первичного мы выделяем культурологический миф, в котором отражается этнокультурная специфика освоения природы и выработки на ее основе уникального представления о мире, характерного для определенной этнической группы.

Вторичный миф связан с созданием второй природы, символической реальности. В нем происходит исчезновение границы между предметной реальностью и мифологическими представлениями. Возникает деформация отношений между понятием и смыслом. Это приводит к тому, что «миф прочитывается как фактическая система, будучи в действительности всего лишь системой семиологической» [1]. При этом в рамках такой вторичной семиологической системы возникают претензии на абсолютное правдоподобие создаваемого мифа.

К вторичным мифам мы относим существующие в массовом сознании суеверия, стереотипы, а также паранаучные, литературно-художественные, естественнонаучные, религиозные, социально-политические и идеологические мифы. К группе вторичных мифов можно также отнести мифы об образовании.

Мы считаем, что в основе образовательного мифа лежит идея о возможности воспитания средствами государственной системы образования идеального гражданина данного государства. Этот миф возник в эпоху индустриализации и становления системы массового образования. До этого в образовании в большей степени использовались методы наставничества, т. е. передача знаний от учителя к ученику.

Советский миф об образовании состоял из двух частей: из мифа об идеальном ученике и идеальном учителе. При этом идеальный ученик — это «гармонически развитая личность, цельная, высокообразованная, идеологически зрелая и политически активная» [2], владеющая при этом какой-либо конкретной рабочей профессией. Миф об идеальном учителе включает в себя образ подвижника, высоконравственного человека, сеятеля «разумного, доброго, вечного», человека, бесконечно влюбленного в свой предмет и преданного работе. Эти образы отражали идеологические установки государства и принципиально не учитывали потребности и индивидуальные особенности личности. К тому же сама формулировка этого идеала заключала в себе противоречия. Такой идеал был, безусловно, нереализуем, но данный миф строился на уверенности в том, что этот идеал достижим и, кроме того, существует в действительности. Причем, такая уверенность существовала у обеих сторон, обеспечивая долговечность мифа. Существующая сейчас ностальгия по советскому образованию является его отголоском. Но, эксплуатация морально-нравственных ценностей в утилитарно-прагматических целях привела к их девальвации, что привело к появлению нового мифа — базового мифа постсоветского образования.

Он отображен в концепции модернизации российского образования, в которой желательными для личности качествами называются как нравственность и образованность, так и мобильность, динамизм и предприимчивость. Но в рамках концепции не указываются конкретные пути достижения поставленной цели, и все ограничивается общими рекомендациями. Кроме того, все многообразие проявлений личности также сводится в нем к нескольким общественно-значимым качествам.

Противоречие здесь заключается в том, что воспитание в личности таких качеств как мобильность, динамизм и предприимчивость предполагают применение индивидуального подхода в образовании, что противоречит традициям массовой педагогики, характерной для советской системы образования.

Кроме того, для развития предприимчивости и навыков самостоятельного принятия решений необходимо развитие критического мышления, что также нереализуемо в условиях тотальной мифологизации образования.

Мы считаем, что в настоящее время необходима демифологизация образования, что означает переход к ориентированности на реальные проблемы реальных людей, их поиск собственной идентичности, помощь в самоопределении и самореализации.

А для этого необходимо творческое переосмысление традиций советского образования: нужно сочетать его лучшие качества, такие как ориентированность на фундаментальные знания с развитием навыков личностного осмысления полученных знаний. Для решения этой задачи требуется корректировка образова-

тельных программ в сторону обеспечения паритета естественно-научного и гуманитарного знания, т. к. в советской образовательной системе гуманитарным знаниям уделялось меньше внимания.

А гуманитарное образование, в свою очередь, позволяет рассматривать культурно-исторические основы знания в их системности и последовательности и развивать способности личности к рефлексии и интерпретации.

1. *Барт Р.* Мифологии. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2000. С. 257.

2. *Сидоров Н. Р.* Философия образования. Введение. СПб: Питер, 2007. С. 153.

А. М. Сидорова

Тюмень

ПРИЗНАКИ ИНФАНТИЛИЗМА СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЕЖИ (НА МАТЕРИАЛЕ РАБОТ З. ФРЕЙДА)

Мировоззрение человека обычно формируется в житейском, обыденном порядке, в условиях повседневности. Выработка мировоззрения является существенным показателем зрелости личности. В то же время у многих молодых людей сейчас наблюдается своя «жизненная философия» — жить в свое удовольствие, получить это удовольствие прямо сейчас. Желания и претензии молодых людей часто не совпадают с возможностями достичь их. Претензии на то, чтобы выглядеть взрослыми, быть признанными обществом таковыми не соответствуют ни реальному поведению, ни образу жизни. Стремление немедленно получить все и сразу, разнузданность эмоций, слабая волевая сфера, наоборот, создают впечатление незрелой личности. Проявления инфантилизма у молодых людей заставляют старшее поколение относиться к ним либо с позиции родителя, либо с позиции критика. Такое отношение, в свою очередь, раздражает молодых людей и заставляет их уходить в «оппозицию» к людям старшего поколения. Проявлением этого отношения становятся неуважение, порой грубость, отсутствие заботы к людям зрелого и пожилого возраста.

З. Фрейд полагал, что достижение психологической зрелости, взросление индивида вовсе не является закономерным, обязательным для развития человека. Напротив, процесс становления личности сопряжен с трудностями, полон препятствий, которые человек не всегда готов преодолевать. Веру в то, что в самом человеке пребывает внутреннее стремление к усвершенствованию, Фрейд называл «приятной иллюзией». Личность может замедлить свое развитие, остановиться на определенном этапе, вернуться в первоначальное состояние. Прогрессирующее и регрессирующее развитие могут быть следствиями внешних сил, побуждающих индивида к приспособлению. Инфантильное состояние является более естественным, натуральным для человека.

Одним из признаков развитой личности является достижение состояния зрелости. Психологически зрелый человек способен соотносить категории «хочу»

и «надо». В процессе взросления должен осуществляться перевод вытесненных из сознания, несовместимых с ним влечений (как правило, таковыми являются агрессия и сексуальность), в моральные качества. При благоприятно пройденном переводе сознание человека «Я» вполне согласовано с принятыми в обществе нормами. Если состояние зрелости не достигнуто человеком или описанный выше перевод не может состояться, в структуре личности неизбежно возникает конфликт между бессознательными влечениями и запретами, правилами, цензурой поведения. Так как сознание человека не может долго, без ущерба для себя, пребывать в состоянии конфликта, то психика человека включает защитные механизмы, снимающие напряжение в ситуации конфликта. Мы наблюдаем, что человек в своей жизни очень активно использует механизмы психологической защиты, лишая себя возможности увидеть проблему, встретиться с ней «лицом к лицу», не желая осознать ее, вытесняет ее из своего сознания. Способность к адекватному восприятию реальности у человека при этом понижается. Нарушается процесс развития личности, который сопровождается, как уже было сказано выше, возвратом к ранним, детским, инфантильным формам поведения.

Люди, находясь в довольно жестких рамках культуры, подчиняются требованиям этой культуры и вытесняют желания, не совпадающие с этими требованиями. Большинство из них не находит в течение жизни полного удовлетворения своей «сексуальности» (в широком смысле слова) или «энергии либидо». Исключение составляют те немногие, кто находят разрядку своей энергии, например, в профессиональной деятельности, где им удается воплощать в действительность свои желания и фантазии. Сублимация, по Фрейдю, есть наиболее целесообразный, продуктивный путь развития личности. Люди, у которых происходит процесс сублимации — энергия инфантильных желаний направляется на другие, не сексуальные цели, становятся более прогрессивными личностями, происходит процесс их развития, личностный рост. Именно в молодости сексуальная энергия активна и ищет выход в рамках культуры, в рамках общества. И особенно активна сексуальная энергия у молодых мужчин, которые сублимируют ее в активной, например, общественной деятельности. Мы наблюдаем молодых политиков, общественных лидеров — в этих сферах задействована, в основном, мужская энергия. Те, кому не удастся сублимировать свою энергию либидо, регрессируют, затормаживается личностное развитие. При регрессивных процессах у человека воскрешаются его инфантильные желания. Происходит фиксация на инфантильной стадии развития личности. Люди плохо справляются с трудностями и препятствиями внешнего мира, живут в придуманном ими же фантазийном мире.

Можно наблюдать и в обыденной жизни признаки такой фиксации: алкоголь, сигареты, ожирение, наркомания, стремление к немедленному получению удовольствия, наличие разного рода зависимостей, уход в мир фантазий, погружение в виртуальную, искусственно созданную реальность, излишняя эмоциональность, демонстративное поведение и истерия, преобладание в жизни игровой деятельности, ребячество, иллюзорное восприятие мира, неумение и отсутствие желания брать на себя ответственность, неспособность отвечать за свои действия, неумение прогнозировать ситуацию, неясно сформулированные и нечетко выра-

женные желания, неумение ставить и добиваться своих целей, отсутствие этих целей, слабо развитые воля и интеллект и т. д.

Опираясь на исследования З. Фрейда и основываясь на наблюдениях за молодежной средой, приходим к выводу: задержка личностного развития является типичным признаком современных молодых людей.

1. *Фрейд З.* Очерки по психологии сексуальности / З. Фрейд. М., 1998.
2. *Фрейд З.* По ту сторону принципа удовольствия / З. Фрейд. М., 1998.
3. Словарь практического психолога / сост. С. Ю. Головин. Минск, 1998.

О. М. Фархитдинова
Екатеринбург

РЕЛИГИОЗНЫЙ ЭКСТРЕМИЗМ: ПОВОД ДЛЯ ДИСКУССИИ ИЛИ ПРОБЛЕМА

Религиозный экстремизм сегодня это и понятийная конструкция, и практика активного вмешательства в судьбы и жизнь людей, и категория деформированного значения религии для общества. Условность и проблематичность применения данного сочетания понятий — тема многочисленных дискуссий. Обращая внимание на существующее разнообразие мнений и сомнения в том, что применение и употребление понятий религия и экстремизм вместе не допустимо, есть необходимость обратиться к причинам и основанию данного спора.

Нередко мы сталкиваемся с утверждениями такого рода: «Основными причинами, так называемого религиозного экстремизма, является злоупотребление религией, совершаемое со стороны определенных политических сил, правителей и отдельных государств ради достижения политической, экономической, социальной, материальной выгоды» (А. Добродеев).

Применение конструкции «религиозный экстремизм» в различном социальном контексте создает совокупный опыт «надежды» государства на деятельность церкви: церковь и религия в целом, рассматриваются как варианты идеологического института, где могут получить решение политические задачи (А. Мусин).

С другой стороны, самостоятельность понятия «религиозный экстремизм», часто независимость от сопровождающих категорий (допустимость терминов и понятий различной этимологии), влечет за собой ряд следствий: обращение к генезису этой смысловой конструкции выявляет негативное отношение к религии вообще, поскольку акцентуации подвергаются проявления религии, повлекшие за собой волну негативного отношения к любым ее формам. Например, крестовые походы, некоторые варианты фундаментализма, факты противостояния церкви и государства в истории. Известно, что формы экстремизма отличаются по степени напряженности: терроризм, акции против представителей иной веры и т. д. Позволяет ли это предположить некую связь между позиционированием отношения к религии и к формам ее выражения в обществе?

В философском смысле религиозный экстремизм выступает радикальной формой решения вопроса о примате веры над разумом. В условиях секуляризации религии это не простое разделение разума и веры. Высказывание папы Римского Бенедикта XVI «Разум, глухой к божественному, не может вступить в диалог культур» и контекст вызвавший массу недовольства и протеста среди мусульман, хороший тому пример. Это конфликт приоритетов, норм и ценностей. Ярко выраженный или проще, сценарий фанатизма участников экстремистской деятельности лишь отказ от путей нахождения баланса. Полагаю, что это та область, где баланс для психологического бытия людей труднодостижим, где под сомнение поставлено основание бытия, следовательно, мысль, выраженная в действии принимает радикальный характер. В то же время религиозный экстремизм является собой радикальную трансформацию «религиозных этик неприятия мира» (М. Вебер). Где же тогда проявляется смысл отношений между рациональным мышлением и чувствами человека: в условиях предельного вопрошания, которые и позволяют соединить два различных понятия.

Экстремистская деятельность — это деформация ценности личностной позиции в отношении ценности того, на что направлена деятельность. Х. Ричард Нибур следующим образом определяет нормальную личностную позицию, или действие, которые амбивалентны: в нее включено соотнесение как с ценностью, присваиваемой самому субъекту, так и с ценностью того, на что субъект ориентирован. Все проявления экстремизма так или иначе лишены ценности самого субъекта.

Процессы секуляризации, сопровождающие эволюцию религии на сегодняшний день, привели к конкретным результатам: социализация и идеологизация религии. Например, Берлинская оперная труппа отменила премьеру оперы Моцарта «Идоменей, царь Критский» (2006 год). Причина — страх толкования сюжета имеющего религиозные черты, и тем самым, подтверждение влияния религии на социально-политические отношения. Многие социально-политические процессы проводятся в жизнь под лозунгом возврата к религиозным нормам и ценностям, приоритета религии в социальной жизни общества. Фундаментальные основания религии озвучиваются лишь как конкретные процессы и задачи. Такого рода редукционизм в отношении явлений религии повлечет во многом упрощенное понимание и толкование религии вообще. В конечном итоге тотальное упрощение сформирует негативное отношение к ценностям религиозного сознания.

Применение особого языка при описании религиозных проявлений создает контекст и, следовательно, поле для интерпретации. «По выражению Г. Бехора, существует особый «ближневосточный язык», который используется военно-политическим руководством государств региона, а также главарями различных военизированных группировок как средство достижения своих целей в различных областях жизни. Этот язык учитывает главную особенность ментальности жителей стран Востока, для которых важны не только и даже не столько реальные факты, сколько их **интерпретация**». К сожалению, о возможности герменевтического изучения текстов, речи не идет. Пространство откликов индивидуального сознания, а не текстов — вот особенность современного диалогового дискурса. Поэтому, процесс понимания задан схемами индивидуального прочтения, а не

апелляцией к традиции и цели написания того или иного текста, что собственно и не возможно в рамках «откликов», но не полного произведения (текста).

Каковы же перспективы: вера или разум, либо вера и разум? В отношении религии недопустимы упрощения, поэтому основной вопрос выбор и честный ответ на этот выбор.

Л. В. Хохлова

Нижний Тагил

МИФ СВОБОДЫ

Попытки философов найти решение проблемы свободы всегда заканчивались созданием мифов свободы. Антиномии свободы очевидны. Готовность разума познать свободу разбивается о её выход за пределы рационального. Стремление понять сущность свободы ведёт к мифу свободы. Невозможность дать исчерпывающее определение свободы не умаляет желания рассуждать о ней. В познании свободы олицетворяется потребность в цельном знании, соединяющем опыт, разум и интуицию, о котором рассуждали русские религиозные философы. Именно поэтому философия свободы открыта для мифотворчества. Вне мифа понять свободу невозможно. Она порождает миф, признавая его равноправной формой отражения мира, и открывается человеку через миф.

В основе антиномии свободы лежит беспредельность духа, который не сводится к разуму человека и не может быть до конца измерен им. Отсюда неизбежность мифа, рождаемого ограниченным разумом, признавшим иррациональную беспредельность сферы духовного. В современном мире разум преобладает над эмоциями. Сциентистский миф захлестнул массовое сознание. Обыватель, говорит Фромм, «утратил способность верить во что бы то ни было, не доказуемое методами точных наук [1]». В наши дни идеал состоит в том, чтобы жить и мыслить без эмоций. А поскольку эмоции нельзя подавить вообще, они существуют в отрыве от интеллектуальной стороны личности. Мышление индивида стало убогим и плоским. Результат — потребление дешёвой сентиментальности массовой культуры [2]. Добавим, что вторым итогом можно считать активное мифотворчество. По мнению А. Ф. Лосева и Р. Барта, XX век продуцирует мифы активнее, чем прежние эпохи. Интуиция конфликтности и актуальности свободы отражается в самых различных мифологемах. Так, новый век начинается с разрастания информационного мифа. Неисчерпаемость информации, создаёт иллюзию беспредельности свободного выбора. Возможность интерпретаций, бесконечный плюрализм смыслов, формируют видимость свободного творчества человека. Барт относит миф к деформированной искажённой реальности. Он не измеряется оценками «истинное-ложное». Его естественность и эмоциональность заставляют легко воспринимать натурализацию его концепта. Потребитель мифа воспринимает систему фактов, но миф — это метаязык. Происходит преобразование смысла в форму, первичный язык похищается мифом [3]. Средства массовой информации невероятно интенсифицировали производство мифов свободы. Реклама препод-

носит миф свободного потребления, телевидение доказывает свободу выборов политических лидеров или свободу самовыражения в искусстве, фактически манипулируя сознанием потребителя. Экономическая необоснованность, политическая альтернатива, коммерческий характер искусства остаются за пределами внимания массового человека. Информация, оформленная в оболочку мифа, приобретает чувственно-конкретную форму, эстетизирует жизненный мир современного человека, создаёт иллюзию научной защищённости и собственного свободного выбора. Информационный миф уже проник в современное отечественное образование. Легко добываемая, льющаяся непрерывным потоком информация создаёт иллюзию лёгкости и всесильности познания. Образование по-прежнему убеждает, что знание действительности — это заучивание фактов. Поэтому свобода манипулирования фактами заменяет знание. Мнение о смыслах, не требующее качественного обоснования, становится альтернативой выводам, полученным в ходе логических операций сознания. Фромм критикует данную черту западного образования в конце XX в. Отечественное образование сегодня «с головой окунулось» в поглощение и проверку информации, которая превращается в «препятствие для мышления».

Следствием данного мифа становится релятивистский миф. Позитивизм, призывая к научному познанию, основанному на фактах, лишает человека метафизической истины. Всякая истина относительна. «Утверждается, что истина — нечто совершенно субъективное, чуть ли не дело вкуса; что научное мышление должно быть отделено от субъективных факторов; что его задача состоит в том, чтобы исследовать мир без пристрастия и заинтересованности; что учёный должен подходить к фактам со стерильными руками, как хирург к пациенту [4]». Фромм утверждает, что в каждом человеке заложена потребность в истине. Истина нужна человеку не только для ориентации во внешнем мире. Личность каждого развивается в зависимости от знания человека о самом себе. Поэтому сократический призыв «Познай себя» — универсальная потребность саморефлексии. Тем не менее, культура как будто бы не заинтересована в этом. Самые различные проблемы объявляются сложными, выходящими за рамки компетенции неспециалиста. Отсюда привычка массового человека не вникать в детерминации научной картины мира, а лишь ссылаться на её универсальность. Заформализованность научного познания, категориальная казуистика, отсутствие грамотной популяризации науки отталкивают человека от элементарных попыток самостоятельно помыслить и найти решение. Он чувствует себя буквально увязшим в хаосе фактов и терпеливо ждёт «рецепта», соответствующего истинному поступку, поведению, мнению. Причём, эти поступки, мнения он затем назовёт собственными. В результате менталитет приобретает две тенденции. С одной стороны, цинизм и скептицизм в отношении всего, что говорится и пишется, а с другой — детское доверие ко всему, что будет сказано с достаточным апломбом [5].

Вытесняя метафизический миф о единстве мира, миф бесконечно разнообразного мира, представляющего собой бесконечный поток свободных смыслов, как ни странно, так же противоречит истине о свободе. Целостность мира заменяется эклектикой фактов, событий, оценок. Факты, вырванные из контекста целостного мира, приобретают количественный характер, существенным является то, боль-

ше мы их знаем или меньше. Средства массовой информации выбрасывают на слушателя такое количество информации, смешанной в ценностный абсурд, что теряется связь с информацией. Она нас не касается, отношение к ней становится безразличным. «Во имя свободы жизнь утрачивает какую — либо целостность; она состоит теперь из массы мелких кусочков, отдельных один от другого и не имеющих никакого смысла в совокупности. Индивид оказывается перед грудой этих кусочков, как ребёнок перед мозаичной головоломкой; с той разницей, что ребёнок знает, что такое дом, и может различить его части на своих кубиках, а взрослый не видит смысла того «целого», части которого попали ему в руки [6].

Не менее продуктивным в смысле мифотворческого образа свободы является повседневное сознание. Барт говорил о чувстве раздражения, вызываемом у него тем флером «естественности», которым наша пресса, искусство, обыденное сознание непрестанно окутывают реальность. Изучая со студентами курс философии, в течение десяти лет мы проводим мини-опросы, исследуя повседневное сознание на предмет мифотворчества. Наиболее продуктивными являются исследования мифов свободы. Выводы полностью соответствуют тенденциям отражения свободы, которые отмечались выше. Очевидно, массовый человек ощущает актуальность и данность свободы. Обсуждение проблемы свободы желанно, подавляющее большинство респондентов готово определить свободу. Сами определения резко различны. Преобладают мнения, соответствующие кантовскому пониманию практической свободы: «В действительности практическое понятие свободы не имеет ничего общего со спекулятивным понятием, которое целиком остается метафизикам. Ведь мне совершенно безразлично, откуда первоначально возникло для меня то состояние, при котором я должен действовать. Я только спрашиваю, что мне нужно теперь делать...[7]». В результате возникают формулы, мифологизирующие свободу: «Свобода — это деньги», «свобода — это власть», «свобода — это возможность делать, что хочу», «свобода — это кайф, отдых». Но повседневное сознание не аморфно и к «спекулятивному понятию «свобода». Практика свободы современного обывателя позволяет ему усомниться в эмпирической разрешимости проблемы. Поэтому интенция повседневного сознания аналогична ситуации в науке. Свобода относится к сфере интуиции и определяется как «неограниченное и необусловленное состояние человека», «когда все счастливы и ничто не тревожит», «осознание того, что в любой момент жизни можно сделать то, что будет независимо от чужого мнения». Таким образом, свобода сознания сама по себе не исключаящая мифотворчества позволяет примирить реальность свободы с доступной данному сознанию степенью её понимания.

1. Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1995. С. 95.
2. Там же. С. 204.
3. Барт Р. Миф сегодня / Избранные работы. М., 1989. С. 77.
4. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М., 2000. 207.
5. Там же. С. 209.
6. Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1995. С. 210.
7. Мамардашвили М. К. Кантовские вариации. М., 2002. С. 111.

ЗНАЧЕНИЕ ИЗУЧЕНИЯ МЕЖДУНАРОДНОГО ПРАВА ДЛЯ ВОЕННЫХ И ФИЛОСОФОВ

Знание международного права определяется переживаемым страной временем. Вооруженные силы России переживают сегодня трудный и, пожалуй, самый сложный период своей истории. Идут глубокие, радикальные перемены во всех сферах их жизнедеятельности. В нашем обществе происходит смена представлений об армии в ходе комплексной военной реформы, перехода, к профессиональной армии. Важно усвоить методологию синтеза различных взглядов, аспектов, углов, точек зрения, которая позволяла бы яснее видеть философское осмысление проблем войны и мира, политической и правовой культуры военнослужащих. Трудно сказать, какое время понадобится российскому сознанию на адаптацию к новой военно-политической ситуации. Важно знать признающие всеми странами и народами международные стандарты, касающиеся поведения отдельной личности, так и отдельного государства и содружества государств. Знание этих стандартов, соблюдение их каждым человеком и должностным лицом и, конечно, государством — залог решения многих стоящих перед нами социально-экономических проблем, в том числе и проблем Вооруженных Сил России. Большое место в деятельности вооруженных сил занимает решение разоруженческих проблем, выработка системы мер доверия в военной области, предотвращения войны. Международное право традиционно делится на две части: право мира и право войны. “Право войны” или право вооруженных конфликтов (ПВК) — это совокупность юридических норм устанавливающих их права и обязанности воюющих стран. Нормы ПВК должны применяться как в международных вооруженных конфликтах, так и в вооруженных конфликтах не международного характера. К сожалению, немеждународные вооруженные конфликты сейчас часто приходят на территории бывшего СССР и, опять же, к сожалению, в таких конфликтах грубейшим образом опираются большинство норм ПВК. Военные конфликты — это грубейшие нарушения прав человека, ведущие к прорыву правового поля и перехода в зону, лежащую вне права, формирующие опасные тезисы о возможности стрелять в своих граждан и формирующие образы врага по национальному признаку. Волей или неволей в этих конфликтах оказываются вмешанными и российские военнослужащие. Стоит ли в таких условиях говорить о важности знания норм, принципов ПВК: гуманности при ведении вооруженной борьбы, запрещающих применять военную силу; ограничения воюющих сторон в выборе средств нанесения вреда неприятелю; защиты раненых, больных военнопленных; равного обращения с участниками вооруженных конфликтов. Важно исследовать: принципы, согласно которым воюющие стороны ограничены в выборе средств (запрещенные средства и методы ведения войны); принцип защиты раненых, больных, военнопленных: а) защита раненых и больных (Заратусат, Кир, Асакао,

Пирр, Людовик XV). Кодекс «Либера» (1863 г. США), «Оксфордское руководство» (1880) женеvская конвенция от 12.08.1949) она действует и по сей день); б) защита военнопленных; принцип не дискриминации, ее равного обращения с участниками военных конфликтов (под защитой находятся все лица без какого либо различия по причинам расы, цвета кожи, пола, религии и веры, политических или др. убеждений, национального или социального происхождения, имущественного происхождения); принцип разграничения между комбатантами и гражданским населением, между гражданскими и военными объектами; принцип международно-правовой ответственности государства агрессора и уголовной ответственности лиц за нарушение правил ведения войны.

Справедливо сказано, что «война не закончена до тех пор, пока земле не предан прах последнего солдата, павшего на поле брани». В связи с этим можно отметить опыт созданного в Вооруженных Силах Белоруссии 52-го отдельного специализированного поискового батальона, который осуществляет поиск павших солдат и установление их имен. Таких воинских частей нет ни в одной армии мира. (Специализированным батальоном за время его существования обнаружены и перезахоронены по всем правилам воинского ритуала останки 11 608 безымянных героев, в 197 семей возвращены имена без вести пропавших военнослужащих.) Военнослужащим важно знать, что вся правовая база строительства и деятельности Вооруженных Сил, особенно в ходе военной реформы, должна быть приведена соответствие с Конституцией и положениями военной доктрины.

Мы отмечаем, что концепция внешней политики Военная доктрина, другие руководящие документы, не объединены единым замыслом не по всем параметрам устремлены к единой цели, а главное не достигается необходимая концентрация организационных, духовных и материальных ресурсов именно на приоритетных направлениях. Деятельность в области национальной безопасности России сегодня регулируются более чем 75 Федеральными законами с многочисленными уточнениями и изменениями, большим количеством указов Президента, шестью различными доктринами, десятком Федеральных и отраслевых концепций многие из этих документов дублируют друг друга или друг другу противоречат, что препятствует проведению единой политики в области национальной безопасности. Сегодня общество возлагает надежды на стратегию национальной безопасности Российской Федерации до 2020 г. (2009 г.), послание Президента РФ Д. А. Медведева Федеральному собранию РФ (2009 г.).

Важное значение имеет разработка системно-деятельностной модели военной политики в единстве предметно-содержательного и исторического, структурного и функционального аспектов, и раскрытие содержания понятия военной политики как деятельности различных государственных структур, состоящей в подготовке и реализации политических решений, направленных на защиту национальной (военной) безопасности.

Требует скоординированной работы по нескольким направлениям реализация прав человека в армии. На первом месте надлежит поставить упорядочение законодательства об использовании Вооруженных Сил, внесение изменений в законодательство, связанных с выполнением положений Дополнительного протокола к женеvским конвенциям от 12 августа 1949 года, касающихся защиты жертв

вооруженных конфликтов международного характера (Протокол И), приведение воинских уставов в соответствие с международным правом, которое предусматривает ответственность не только за преступный приказ, но и за его исполнение. В законодательстве должны быть дополнительно закреплены средства обеспечения законности приказа, установлены четкие правовые последствия для лиц, отдающих незаконные или преступные приказы.

Требуется анализ противоречий, в которых оказался военнослужащий российской армии: у военнослужащих пропала уверенность, что закон их защитит, что Родина высоко ценит труд человека в шинели, присягнувшего ей на верность, а в случае ранения или гибели — позаботится о них и их семьях.

Актуальной остается проблема адаптации и реабилитации участников региональных вооруженных конфликтов ибо до сих пор не решены проблемы участников боевых действий, которые реально оставлены один на один со своими бедами и трудностями, а государства, очевидно, не сделали выводов из последствий «Афганского синдрома»⁷. (См: Материалы Международной конференции «Проблемы социальной защиты бывших военнослужащих и членов их семей» 24–27 мая 1994 года в Екатеринбурге; региональной научно-практической конференции «Проблемы адаптации и реабилитации участников региональных вооруженных конфликтов» Екатеринбург, 1997, 10 июня.)

Для философа кроме всего важно понять, что демократизация расширила пространство свободы в обществе (в том числе и духовной), ввела в обращение новые ценности (мира, коллективной безопасности, партнерства, плюрализма, гласности др.). В то же время она поставила человека (в том числе, человека в шинели) перед ситуацией “испытания свободой”. Установка на гуманизацию армейских отношений предполагает восстановление в праве истины о том, что в любом деле главным является его исполнитель-человек. Выдвижение на первый план человека, который управляет оружием и боевой техникой, утверждение ценности и его жизни, здоровья, мнения, настроения, личностной позиции, его социального самочувствия — решающее условие успеха любой социальной деятельности, в том числе и военной.

Т. Ю. Шибеко
Екатеринбург

КОМПОНЕНТЫ ЦЕННОСТНОГО СОЗНАНИЯ В СТРУКТУРЕ ПОВСЕДНЕВНОГО ОПЫТА ЖИЗНИ

Завершение первого десятилетия нового тысячелетия во многом определило объективные границы пределов создания инвариантных проектов человеческого бытия. Каузальность принципов, связанных с изменением преобразующей деятельности индивида и бесконечная свобода альтернативного выбора приводит к трансформации оценки повседневного опыта жизни субъекта. Ф. Ницше, рассуждая о человеческой свободе, отмечает двойственное, противоречивое отношение индивидуума к данной категории: «Ибо, что такое свобода? То, что имеешь

волю к ответственности. Что сохраняешь дистанцию, которая нас разделяет. Что становишься равнодушным к тягостям, суровости, лишениям, даже к жизни. Что готов жертвовать за свое дело людьми, не исключая и самого себя.»[1, 68]. Таким образом, доминирует понятие «свобода личности» над понятием «свободное общество». Общесовременные универсалии и ценности культуры при интериоризации субъективного жизненного опыта в рамках отражения включают в себя ценностное отношение субъекта к действительности, и концентрируют внимание на вопросах: «Что такое ценности, и каким образом они могут быть реализованы в жизни человека?».

«...ценность как практическая значимость предметов окружающего мира для преобразовательной деятельности человека имеет характер объективного отношения, независимого от сознания оценивающего субъекта»[2, 19]. Ценность в широком смысле слова — материальный и идеальный предмет, удовлетворяющий потребность человека, а в узком понимании — идеал, принцип поведения, к которому индивид стремится. В этом смысле ценность регулирует поведение субъекта в различных областях деятельности: познавательной, правовой, эстетической, нравственной, религиозной и т. д. [3]

Осознание предпочтения, полезности материального или идеального предмета, составляет содержание ценностного сознания, которое обладает всеми свойствами сознания, и также является высшей формой отражения материального мира при воздействии на окружающую его действительность т. к. оно активно; связано с эмоционально-чувственной сферой восприятия, логическими обобщениями и абстрактными понятиями. Это знание, которое при помощи слов, символов может стать достоянием целого общества и передаваться целому поколению в виде культурных ценностей [4, 213]. Ценностное сознание — это определенный срез содержания того, что отражается через осознание вещей, оценку, ценности. Ценность самосознания есть признание наивысшей ценностью человеческое существование как отражение общественного бытия и внутреннее переживание собственного «Я».

Начиная с концепций древнегреческих философов, сущностные силы, как элементы сознания человека, т. е. интеллект, эмоции, воля, составляли ценностную основу структуры повседневного опыта жизни. Так интеллект, в большей степени сущностная сила рационального познания реальности «несмотря на многообразие, все виды интеллектуальной деятельности представляют собой различные формы ориентировочной деятельности, отличаясь друг от друга теми частными задачами, на решение которых они направлены.»[5, 206]. Таким образом, характеризуя интеллект, как сущностную силу человека, мы характеризуем интеллектуальный опыт субъекта. «...Ясно, что познание имеет прежде всего практическую (не в утилитарном, конечно, смысле слова) ценность, что познание есть функция жизни, что возможность брачного познания основана на тождестве субъекта и объекта, на раскрытии того же разума и той же бесконечной жизни в бытии, что и в познающем. В основе знания самого высшего лежит знание житейское, обыденное, знание, как жизнь.»[6, 63].

Наряду с интеллектом существенная роль в постижении человеком житейских ценностей отводится целеполагающему элементу сознания — воле. Именно

целеполагание в стремлении к реализации жизненных планов делает человека способным к уразумению индивидуальных и общественных норм бытия. «...То, что присущая нашему интеллекту столь важная форма влечет за собой подобную иллюзию, объясняется и оправдывается тем, что интеллект вышел из рук природы вовсе не для постижения сущности вещей, а только для восприятия мотивов, т. е. для услуг некоторому индивидуальному и временному проявлению воли» [7, 127]. Воля также существенный элемент в структуре повседневной жизни, т. к. образуя цели в различных сферах человеческого существования, становится центром сосредоточения ответов на вопросы: «как жить?», определяя цель жизни, и «для чего жить?», выделяя практические и духовные ценности, которые обозначают внутреннюю целостность жизни. Генезис ценностей — это результат не столько рациональной и волевой, сколько эмоционально-чувственной сферы. Ядром, природным и социальным компонентом, феноменом ценностного сознания являются эмоции, благодаря которым формируются оценки, ценности, выражается отношение к действительности. Высшие виды эмоций (интеллектуальные, правовые, нравственные, эстетические, религиозные и др.) являются регуляторной оценкой и средством выражения мира долженствования: норм, принципов, идеалов. Без эмоциональной активности невозможно духовно-практическое отражение реальности. Смысло-содержательные элементы структуры повседневного опыта жизни человека фундируются на компонентах ценностного сознания. Эмоции являются генетическим элементом и социальным регулятором в воспитании чувств, к практическим, социальным, духовным нормам, идеалам, ценностям.

1. Ницше Ф. Размышления в домашнем халате. М., 2007.
2. Ручка А. А. Ценностный подход в системе социологического знания. Киев, 1987.
3. См., напр.: Столович Л. Н. Красота, Добро, Истина. М., 1996.
4. Симонов П. В. Сознание и Мозг // Высшая нервная деятельность. Т. 43, вып. 2, М., 1993.
5. Подольский А. И. Интеллект в системе ориентировочной деятельности. Психологические исследования интеллектуальной деятельности. Под ред. О. К. Тихомирова. М., 1979.
6. Бердяев Н. А. Философия свободы. М., 2002.
7. Шопенгауэр Артур. Обитель духа. М., 2008.

Р. Я. Шляпугина

Чайковский

СОВРЕМЕННОСТЬ В КООРДИНАТАХ ПОВСЕДНЕВНОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ: ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ

У современности большие проблемы с самообоснованием. У нее, в сущности, нет собственной онтологии, в своей спешке она может дойти до абсурда: движение — это все, а цели и большие смыслы — ничто. Поэтому ей нужно совсем другое, то, что ненавязчиво задает ей онтологический горизонт. Таким другим для

нее может быть только традиция, но живая меняющаяся и одновременно остающаяся собой традиция.

В собственном смысле современность процессуальна, ибо она явственна лишь на переходе, на перекате — она не признает Авторитета. Ее субъект — суверенный индивид (*in-dividum* — он не делит себя ни с кем) — живет в обществе и космосе риска (См. Словарь по ред. Ожигова С. Н. ; Словарь иностранных слов советского периода).

Современный человек чувствует себя совершеннолетним: он живет свою жизнь и платит по своим счетам.

Он не жалеет себя и, скорее всего, уже и не винит: на это просто не остается времени. И это плохо, ибо здесь возможна утрата современностью самой себя, ибо внутренне она существует только в форме рефлексии. Скорость и спешка способны выветрить из современности ее живое ядро.

Если извне современность — это новации и динамизм, рациональность, концепт личности, то изнутри современность — это самодостаточность и рефлексия. Ведь и началась современность с сошествия человека в себя (Возрождение и Реформация). Современный человек не только бежит (время — единственный бег современности, время — это то, из чего она, современность состоит), одновременно он (человек) рефлексировует.

Ведь современность это состояние души и образ мыслей (а не только эпоха). В известном смысле она всеисторична. Именно присутствие современности в истории (во все эпохи) делало и делает ее возможной. Современность принципиально не завершена. Это открытая система, развернутый веер возможностей.

Кстати сказать, слово «современный» (*modernus*) возникло задолго до современности — в первые века нашей эры в христианской среде. Христиане ощущали себя новыми людьми и они считали, что время меняет кожу. Они не ошиблись. Однако и до христианства жили современные люди: например, Будда, Сократ. Таким образом, современность есть способность человека перерастать себя. Это творчество, создание нового, т. е. прежде не бывшего. Жизнь заставляет нас быть более мобильными, более образованными, а часть из нас — более строгими в отношении к себе: имеется ввиду некоторый интерес к религиозной и, шире, духовной жизни. То, что в последние годы малая толика думающих людей держатся неподалеку от церковной ограды (думаю, что это факт не только региональной глубинки, но и амбициозного Екатеринбурга), а в церкви старушек преемственно сменяют люди среднего и младшего возраста (старушки — натура, увя уходящая), кажется мне еще одной приметой современности.

Сегодняшняя религиозность более рефлексивна, более самокритична и, если можно так сказать, социально вменяема, чем вера бабушек, спасающая в XX веке православную церковь. В этом тоже можно отыскать современность.

Рубеж нынешних веков и тысячелетий, в известном смысле, воспроизводит ситуацию перемен во французской (и европейской культуре) на рубеже XVII–XVIII веков: это спор между «традиционным» и «современным». Спорили об античной классике, о том, надо ли придерживаться ее образцов. Спорили о природе новизны. Это было время, когда европейская культура выходила из-под опеки культурных авторитетов прошлого. В нынешнем повседневном опыте

жизни возникает реальный, объективно обусловленный спор между прежним и новым. При этом ни прежнее, ни новое не обладают неоспоримыми преимуществами друг перед другом. В роли «прежнего» в данном случае выступают ценности, культура, психология, поведение, быт, т. е. структуры повседневности, выработанные культурой для соединения конкретных реалий повседневной жизни и их духовно-ценностного осмысления. И если в отношении к ним в обществе существует законный пиетет, тогда все остается по-прежнему. Если же новизна становится не живой потребностью, а идеологией, громким лозунгом, то перед нами не современность, а ее PR (пиар) и ее эрзац.

Есть чувство, что повседневное существование подошло к границе традиции и современности. Наша эпоха балансирует на форсированном переходе из прошлого в будущее, на нейтральной полоске происходящего сейчас. Мы должны жить на своей границе и напряженно вслушиваться в свою бездну.

Сейчас в культурной политике и в жизни вообще раскованное воображение значит намного больше, чем рационально-прагматический стиль, пытающийся угнаться за жизнью. Сегодня мир творит опережающее, проективное воображение, а не что-то иное.

Мир повседневности — пространство развертывания жизнотворчества, самозидания, самореализации — дает широкую возможность создания инновационных программ и личностно-ориентированных технологий.

Перед нами стоит сложная задача — бережно соотнести, «вписать» богатейшее наследие региональной культуры, отечественной в целом в систему мировой культуры.

А основную проблему, наверное, можно выразить так: нужно ли форсировать процесс перемен или лучше делать два шага вперед и один назад? Современность — это идеология или прагматика?

Есть хорошая русская поговорка: «В дождь крышу не кроют, а без дождя она и так не течет».

Л. А. Шумихина

Екатеринбург

ЦЕННОСТНЫЙ МИР МОЛОДЕЖНЫХ СУБКУЛЬТУР В АСПЕКТЕ ПОВСЕДНЕВНЫХ ПРАКТИК

До начала 60-х годов понятие субкультура связывалось с представлением о молодежи, которая отличалась девиантным или эпатажным поведением. Но в 60-х годах субкультурой стали считать такие социумы, ценности которых характеризовали специфические мировоззренческие позиции и стиль жизни не только молодежи, но и других слоев общества. Г. Маркузе определяет субкультуру как “образование внутри культуры, которое выражает негативное отношение к традиционным ценностям и нормам” (Новости. Электронный ресурс.// Уральские новости // URL: [http:// www.apin.ru/news.asp](http://www.apin.ru/news.asp)).

Современное представление о молодежной субкультуре может быть представлено таким определением: молодежная субкультура — это эзотерическая, эскапистская, урбанистическая культура, созданная молодыми людьми для себя; это культура, нацеленная на включение молодых людей в общество; это — частичная культурная подсистема внутри системы «официальной», базовой культуры общества, определяющая стиль жизни, ценностную иерархию и менталитет ее носителей (Преподавание истории и обществознания в республике Марий Эл. Электронный ресурс. // Понятие «молодежная субкультура» URL: // [http:// piorme.narod.ru / subkult.htm#2](http://piorme.narod.ru/subkult.htm#2)).

Возникновение молодежной субкультуры практически совпадает по времени с зарождением постмодернистских тенденций в социокультурном развитии общества. Основными чертами постмодернизма являются плюрализм, множественность, неопределенность, фрагментарность, изменчивость, эклектизм. Для ценностного мира большинства молодежных субкультур характерны те же особенности. Молодежная субкультура отражает перемены, произошедшие во второй половине XX века: формирование массового общества и начало научно-технической революции. Она возникает как протест на массовую культуру, неизменно рождаясь в дряхлеющем обществе. Все течения субкультуры молодых: стилиги, панки, рэперы, люберы, скинхеды, байкеры, готы, графитчики, металлисты и т. д. — роднит неприятие либо отдельных элементов общественного статус-кво, либо весь статус-кво в целом. Это установка на свободу от общепринятых норм и ценностей, претензия на инаковость способа бытия, в первую очередь, проявляется в структуре повседневности.

По поводу современного молодежного движения вплоть до сленга и символики существует мнение, что все это продумывается до мельчайших подробностей в особых закрытых учреждениях специалистами-психологами по соответствующему политическому заказу. Другая точка зрения — это явления не политические и не заказные, а самогенерированные на протестной основе в молодежной среде как явление самоидентификации молодых людей. Но так или иначе субкультурные молодежные движения часто уводят своих приверженцев от реальных социальных проблем. И их символика, означающая мир ценностей, определяет и их идеологическую направленность. Распространенным является представление, что одна из причин формирования молодежных субкультур — это длительный официально признанный период «невзрослости» молодых людей. Идея нескончаемого детства витает в большинстве молодежных субкультур. Потребность в самовыражении и неопределенность социальной роли молодых людей, порождающая значительную неуверенность у них в занимаемых социальных статусах, приводят их к созданию молодежной субкультуры. К тому же современная массовая культура нивелирует еще не сформировавшиеся личности. Но желание сохранить собственную индивидуальность приводит к противоположному результату, поскольку в молодежных субкультурах одно из основных требований к ее членам — принятие определенного мира ценностей, стандартов поведения, особых манер в общении. И тем не менее, молодые люди все же предпочитают субкультурную унифицированность унифицированности массовой культуры.

Молодежная субкультура, будучи «культурой в культуре», не существует вне «базовой» («Базовой культурой» названа культура социума, где рождается субкультура. Такая культура включает в себя и систему традиционных ценностей). «Базовая» культура и молодежная субкультура тесно взаимосвязаны и взаимодополняемы. Молодежная субкультура не только зависит от «базовой» культуры, но и влияет на нее. Культура современной России представляет собой некую эклектическую систему ценностей, включающую в себя элементы и молодежной субкультуры, и криминальной, и богемной, и других субкультур.

Традиционно общей особенностью молодежных субкультур считается их оппозиция культуре «базовой». В крайних случаях эта оппозиция порождает экстремизм. Классический пример в этом отношении — скинхеды. И скинхеды, и футбольные фанаты, из которых они образовались, в основном организованы по месту жительства, что играет решающую роль в организации жизни и повседневных практик молодых людей. Это группы по 10–15 человек, у каждой из которых есть свой лидер. Кроме того, есть несколько крупных организаций из нескольких десятков человек. Некоторые из них имеют отношение к различным политическим партиям. Так, на опеку над скинами претендует Народная национальная партия. В последнее десятилетие активность экстремистской молодежной субкультуры скинхедов (скинов, неонацистов) в России заметно возросла. Быть может, это самые агрессивные из неформалов. Идеи у них типично нацистские: «Россия — русским!», «Смерть евреям (неграм, китайцам, кавказцам...!)». Идеальным политическим деятелем для них является А. Гитлер. Скины, как правило (но не всегда), выделяются начисто выбритой головой. Одеваются скинхеды в подобие военной формы или просто в узкие темные джинсы. На ногах — тяжелые ботинки — «хаки», которыми скинхеды умело действуют в драке. Любимая их музыка — это стиль oi (политизированное ответвление хардкора), а также немецкие военные марши. Враги скинхедов — все, кто не скинхеды. Они часто нападают на людей с другим цветом кожи, на бомжей, представителей нетрадиционной сексуальной ориентации. Особая ненависть — к рэперам и всем длинноволосым. Основную массу скинхедов составляют молодые люди от 14 до 22 лет, преимущественно выходцы из рабочих кварталов и окраин, школьники, учащиеся техникумов, студенты вузов. Многие скинхеды, особенно молодые, — фанаты какого-либо футбольного клуба. В Екатеринбурге скинхеды есть и они представляют определенную социальную опасность. У нас практически есть все образовавшиеся во 2-й половине XX века молодежные субкультуры.

В аспекте повседневных практик рассмотрим субкультуру байкеров. Байкеры — мотоциклисты. Первых байкеров называли «харленстами» — по известной марке мотоцикла “Harley-Davidson”. Подлинное признание эти мотоциклы получили в 30-х годах XX века в США. В 40-х годах ряды байкеров пополнились за счет ветеранов второй мировой войны. Тогда и появились первые «дикие» мотоклубы, в частности, знаменитые «Ангелы ада». В 60-е годы байкерское движение приняло на вооружение рок-музыку и испытало в своем развитии очередной бум. Их самый главный символ — незаметная нашивка «1%», обозначающая «внутренний орден», который объединяет настоящих байкеров против остального мира. Понятие «1%» имеет свою историю. 4 июля 1957 г. в городе Холлистер в Калифор-

нии были разрешены мотогонки, которые проводила Американская мотоциклетная ассоциация (АМА). В тот же день в город с шумом и скандалом ворвалась группа байкеров, в результате чего погибло несколько человек. При официальном разборе этого дела представитель АМА заявил, что 99 % всех байкеров соблюдают правила ассоциации. Это заявление вызвало возмущение в байкерском мире и с тех пор появилась нашивка «1 %». Отечественная субкультура байкеров, как и хиппи, пережила по крайней мере два подъема: один в конце 70-х — начале 80-х годов, другой — уже в 90-е годы. Российские байкеры, насколько можно судить, законопослушны и конформны в большей степени, чем американские «Ангелы ада». Одеваются они, как и положено любителям рока, в джинсы, черные футболки, кожаный жилет или куртку. Часто байкеры сплошь покрыты татуировками. Байкеров в большом количестве можно встретить на ежегодном байк-шоу, а на улицах — только ночью, когда есть «свобода передвижения». Отсюда и название тусовок — «Ангелы ночи», «Ночные волки». В Йошкар-Оле местный байкерский клуб носит название «Ангелы дорог». В Екатеринбурге байкеры традиционно собираются около здания УрГУ по адресу Куйбышева, 48 по 20 и более человек, в особенности, — в летний период (ночью).

Сегодня есть полные основания отметить православное молодежное движение Екатеринбурга как молодежную субкультуру совершенно особого рода, как не противостоящую традиционному Православию, не имеющую своей особенной символики, но в русле Православия существующую как молодежное движение, живущее реальными проблемами своего Отечества. Это движение сформировалось более 11 лет тому назад как приходские клубы (*Кирилова К.* Православное молодежное движение Екатеринбурга. Православный вестник, 2009, № 2). На данный момент в Екатеринбурге существует уже восемь приходских молодежных клубов. Один из самых многочисленных клубов — при храме Вознесения — более 200 человек.

Остановимся на рассмотрении вопроса повседневных практик православного молодежного движения. Первая ассоциация, которая приходит в голову при упоминании храма Вознесения Господня — это Евангельские чтения. В храме еженедельно по четвергам проходят молодёжные Евангельские чтения, на которых присутствуют как крещёные, так и некрещёные молодые люди.

Молодежные православные клубы не уступают друг другу и в видах своего досуга. Например, «вознесенцы» два раза в год (в мае и в августе) отправляются в сплав по Уральским рекам, во время которого помогают жителям окрестных сёл: от проведения литургий и до каких-то посильных строительных работ. Цель подобных поездок, в первую очередь, — социальное краеведение, знакомящее местных жителей с их малой родиной. Этот проект получил даже собственное название — «Отчий край».

Помимо духовной участники проекта оказывают местным жителям и социальную помощь. Привезти селянам тёплые вещи, отремонтировать разваливающиеся здания, провести в школе интеллектуальную игру с вопросами, касающимися истории родной страны — всё это успешно реализуется в рамках проекта православного молодежного движения. В настоящее время направление деятельности молодёжи расширяется. Не менее заядлыми туристами оказались и участники

других молодежных православных клубов. Храм Николая Чудотворца славится своими военно-патриотическими играми, проводимыми для детей. Ролевые игры регулярно проводятся и молодёжью храма Вознесения. Как считает священник Александр Сандырев, — в экстремальной ситуации в ролевой игре человек раскрывается со стороны души тем более, чем более поставленная задача для него не свойственна. И каждому интересно узнать, что на самом деле сокрыто в его душе. Иногда ролевые игры превращаются в настоящие выездные костюмированные спектакли. Таким, например, был средневековый рыцарский турнир, осенью 2008 года на берегу Волчихинского водохранилища, театрализованное представление на тему Древней Греции или вечер японской культуры. Литературный вечер уже не первый год является прерогативой храма Николая Чудотворца на Синих камнях. Следует отметить, что творчество характерно абсолютно для всех православных молодежных клубов Екатеринбурга. Клуб «Возрождение» при храме Рождества Христова славится организацией праздника Рождества, на который приглашает множество гостей. Этот же клуб является и организатором концертов патриотической песни в День Победы.

Повседневная социальная деятельность молодёжи тоже весьма разнообразна. Клуб «Возрождение» каждый праздник ходит по больницам и поздравляет пациентов. Клуб при храме св. Целителя Пантелеимона — это посещение детских отделений психиатрической больницы, отделений детского противотуберкулёзного санатория и т. д.

Помимо развлекательных спектаклей молодёжь храма Вознесения периодически проводит для детей-сирот социальные экскурсии в самые различные места: от почтовых отделений до храмов, во время которых детдомовцам подробно объясняют особенности поведения в этих местах, умение ориентироваться в социуме и элементарно знать последовательность таких простых действий, как покупка товара или запись на приём к врачу.

Подводя итог, отметим, что факт самоидентификации молодежных православных клубов православной «коренной» культуре не противоречит. Повседневные практики этой субкультуры созидательны, а не разрушительны. Более того, ценности и смыслы деятельности этих молодежных клубов выстроены по принципу друго-доминантности. Их деятельность, в том числе и развлечения, — это друго-доминантность при сохранении в каждом молодом человеке своего неповторимого лица. Это движение противостоит растлевающему влиянию современной массовой культуры, но при этом не вступает в конфликт ни с социумом, ни с «коренной» культурой. Это движение не просто разрушает старое и неприемлемое, но созидает здоровое, духовное, нравственное начало в культуре, начиная с повседневности. А в основе ценностного мира молодежного православного движения — традиционные ценности культуры России, в отличие от многообразных молодежных субкультур, ценностный мир которых (не только в России) формируется по принципу отрицания «базовой» культуры и традиционных ценностей социума.

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел III. ФИЛОСОФСКОЕ И ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ОСВОЕНИЕ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

<i>Алашеева Р. В.</i> Художественно-философское видение жизни в немецком романтизме.....	3
<i>Антропова Н. К.</i> Дизайн как конструкт «реальности»	5
<i>Банникова Т. И.</i> Роль промышленного дизайна в современных русских условиях.....	7
<i>Бахтизина Д. И.</i> Смыслы музыкального произведения как воплощение его идеи.....	9
<i>Бойко М. А.</i> «W.I.T.C.H.» как феномен диснеизации субкультуры детства.....	12
<i>Болотова С. Ю.</i> Пространственная среда города: целостность или фрагментарность?.....	14
<i>Боронова Т. А.</i> К вопросу о ментальных основаниях художественной культуры (на примере творчества бурятских художников)	16
<i>Босых И. Б.</i> Семантические трансформации как инструмент визуализации в графическом дизайне (на примере упаковки)	20
<i>Бочкарникова Ю. Л.</i> Метафизика архитектуры.....	22
<i>Быстрова Т. Ю.</i> Философско-мировоззренческие основания архитектуры Петера Цумтора	24
<i>Витькина Е. А.</i> Гуманистическая направленность современного искусства.....	28
<i>Волчкова И. М.</i> Образ города: формирование концепта	30
<i>Голубева Е. А.</i> Визуально-пространственная организация архитектурной среды.....	34
<i>Гринвальд Е. Н.</i> Философские аспекты социальной ответственности бизнеса.....	36
<i>Громова С. Л.</i> философская интерпретация «Автопортрета с сестрой» В. Э. Борисова-Мусатова.....	38
<i>Губанкова М. Л.</i> Субъективный центр опыта культуры в архитектурном пространстве.....	41

<i>Девятова Н. Л.</i> Воплощение идеалов советской культуры в ЦПКиО	45
<i>Ерофеева В. А.</i> Формирование системы современных ценностей	47
<i>Зудина Е. А.</i> Проблемы информационного общества — проблемы графического дизайна	49
<i>Игнатъева Г. К.</i> Смена образа немецкой философии XIX века	52
<i>Инкижекова М. С.</i> Картина мира и феномен мифотворчества в этнокультуре ...	54
<i>Исаева М. В.</i> Средневековая икона и итальянская картина XV века	58
<i>Каширина О. М.</i> Мировоззренческий аспект процесса формирования художественно-эстетического вкуса будущих специалистов дизайна костюма	62
<i>Колясников В. А.</i> О формировании основ цивилизационной теории градостроительства	65
<i>Копалова Л. Г.</i> Музыкальное искусство эпохи Серебряного века	69
<i>Корнилова С. В.</i> Коммунальное и приватное пространство города в контексте культуры повседневности	73
<i>Кочнева Е. А.</i> Миф массового искусства	76
<i>Краснова А. С.</i> Стильность и серийность как семиотическое противоречие моды	77
<i>Крюкова Е. В.</i> Философский анализ дефиниций движения Нью Эйдж (с точки зрения американских и российских исследователей)	79
<i>Лескова И. А.</i> Художественный образ как форма чувствительности семантического поля культуры	83
<i>Меновицкова Н. С.</i> Феномен стандарта в дизайне	87
<i>Мочалова Н. Ю.</i> Массовое искусство как продукт технического репродуцирования и тиражирования	90
<i>Овруцкий А. В.</i> Потребление как категоризация и концептуализация мира	94
<i>Олейник М. А.</i> Гуманистический потенциал музыкального искусства в современной культуре	98
<i>Парийчук А. В.</i> Культуротворческая роль молодежных субкультур	101
<i>Путинцев П. А.</i> О восприятии современного Екатеринбурга	103
<i>Рагозина И. М.</i> Дизайн как творческий инструмент освоения действительности	106
<i>Садкина Т. М.</i> Нравственная культура и «дефекты» общения	110
<i>Трофимова Ю. А.</i> Вопрос о соответствии художественного образа и действительности	112
<i>Филатова Е. А.</i> Явные и неявные знаки праздника	114
<i>Федоров М. С.</i> Реклама как феномен мифотворчества в урбанистическом пространстве	116

<i>Федяев Д. М.</i> Ньюансная культура: специфика творчества	119
<i>Халтурин Ю. Л.</i> Массонский символизм и картина мира русских масонов конца XVIII — начала XIX вв.	123
<i>Черных О. П.</i> Освоение Информационного универсума: опыт философской рефлексии	126

Раздел IV. ФИЛОСОФИЯ В ЗЕРКАЛЕ ПОВСЕДНЕВНОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ

<i>Батюта Е. А.</i> Культура потребления в структуре повседневности.....	131
<i>Верховцев К. Н.</i> Современное понимание медиаментальности	133
<i>Гайкин В. А.</i> Прогноз-концепция расовых войн и футурологический прогноз И. Ньютона.....	136
<i>Ганьжсин В. В.</i> Роль жилищной сферы в содействии устойчивости русской экономики	138
<i>Готьятова Т. Л.</i> Поступок — протест и конструирование социального бытия	141
<i>Грибакина Э. Н.</i> Безнравственный хаос в повседневном взаимодействии юридических и фактических прав	144
<i>Гришаева Е. И.</i> Концепция личности С. Л. Франка в контексте святоотеческой антропологии	148
<i>Дудина М. Н.</i> Экзистенциальная проблематика в педагогике и андрагогике.....	151
<i>Емельянов А. В.</i> Ценность удовольствия в контексте повседневного опыта существования современного человека.....	155
<i>Ермаков Ю. А.</i> Тень: личный статус.....	158
<i>Забара Л. И., Семенова Ю. А.</i> Общероссийская идентичность: между глобализацией и локализацией.....	161
<i>Загвязинская Э. В.</i> Личностно-ориентированные подходы в образовательной среде гимназии	164
<i>Иванова Е. В.</i> К проблеме новых сфер мифотворчества в современной культуре	168
<i>Истомина О. Б.</i> Роль «другого» в процессе социализации	171
<i>Калистратова Е. А.</i> Стереотипность повседневности	175
<i>Кожеурова Н. С., Каитов А. П.</i> Особенности мировоззренческой модели юного наркомана	177
<i>Кричевцова Н. Е.</i> Символ и миф в самопознании.....	182
<i>Кузнецова О. В., Осинцев А. В.</i> Биоэтические ценности современного русского общества: предпосылки и особенности.....	187

<i>Кусмидинова М. Х.</i> Интерпретация образа реки в мифологии	190
<i>Лабунец Н. В.</i> Ономастическое пространство русской повседневности	194
<i>Логиновских Т. А.</i> Современное общество как единство и противоречие утопического и реалистического	196
<i>Майорова Н. А.</i> Информационное влияние и безопасность личности	198
<i>Малахова О. Н.</i> Коллизии коммуникативного опыта в мире повседневности ...	202
<i>Мясникова Л. А.</i> Общество индивидуальной свободы: надежды и реальность	205
<i>Нерезова Л. Л., Фокин Н. П.</i> О самосознании студентов технического ВУЗА (к интерпретации результатов опроса студентов 2-го курса УГТУ-УПИ)	208
<i>Никитина Н. Н.</i> Гендерное мировосприятие подростка	212
<i>Ольховиков К. М., Ольховикова С. В.</i> Повседневность культурного мифа	214
<i>Попова Е. В.</i> Абсолютные нормы в контексте социокультурной динамики	218
<i>Протопопова В. А.</i> Об агрессивном поведении человека: экзистенциальный подход	221
<i>Пургина Е. И.</i> Философия образования и аксиологические основы современного образовательного процесса	225
<i>Пушкина О. В.</i> Основопологающие принципы педагогической фасилитации профессионального самоопределения учащихся	227
<i>Рыжкова Г. С.</i> богословские споры России	231
<i>Сахновская Е. Г.</i> Социокультурные аспекты образовательной мифологии советской и постсоветской России	233
<i>Сидорова А. М.</i> Признаки инфантилизма современной молодежи (на материале работ З. Фрейда)	235
<i>Фархитдинова О. М.</i> Религиозный экстремизм: повод для дискуссии или проблема	237
<i>Хохлова Л. В.</i> Миф свободы	239
<i>Шерпаев В. И., Уматова Е. С.</i> Значение изучения международного права для военных и философов	242
<i>Шибeko Т. Ю.</i> Компоненты ценностного сознания в структуре повседневного опыта жизни	244
<i>Шляпугина Р. Я.</i> Современность в координатах повседневного существования: философский аспект	246
<i>Шумихина Л. А.</i> Ценностный мир молодежных субкультур в аспекте повседневных практик	248

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

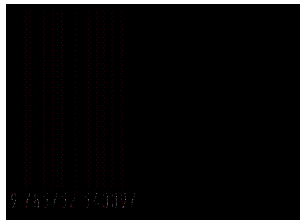
Научное издание

Четвертые лойфмановские чтения

ФИЛОСОФСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ
И КАРТИНА МИРА

Материалы Всероссийской научной конференции

Том 2



Подписано в печать 09.12.2009. Формат 60 × 84 1/16.

Бумага офсетная. Гарнитура «Times».

Усл. печ. л. 15,12.

Тираж 150 экз. Заказ № 1123.

Издательство Уральского университета
620083, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.

Отпечатано в типографии ИПЦ «Издательство УрГУ»
620083, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.